Ph. U.
470
m

Ph. U. 470 m

Fundamente

einer

christlichen Philosophie.

Abdruck des ersten Buches meiner Philosophie des Rechts
zweiter Aufl. mit Zugabe neuer Kapitel

von

Friedrich Julius Stahl
der Philosophie und der Rechte Doctor, ordentl. Prof. der Rechte an der Universität zu Berlin.

Heidelberg,
akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr.
1846.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS
344 B.

Ph.U. 470 m

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

27 B

Vorwort.

Was ich hier unter dem Titel „Fundamente einer christlichen Philosophie“ dem Publikum übergebe, ist dem bei weitem größten Theile nach nur ein unveränderter Abdruck der philosophischen Grundlagen, welche das erste Buch meiner Philosophie des Rechts (II. Bandes erste Abtheilung) in der zweiten Auflage enthält. Zu dem besondern Abdruck bestimmte mich die Aufforderung von Freunden, gestützt auf die Rücksicht, daß eine große Zahl derjenigen, für welche diese „philosophischen Grundlagen“ Interesse haben dürften, namentlich Theologen und Theologie Studierende, sie in einem Werke über Rechtsphilosophie nicht aufsuchen werden oder können. Hinzugefügt habe ich ein Kapitel über „die Gerechtigkeit und die Strafe,“ ferner ein Kapitel über „die Sühne,“ (Versuch einer befriedigendern Darstellung der Genug-

thuungslehre), endlich einen Anhang „über das Verhältniß von Philosophie und Theologie," zugleich als Auseinandersetzung mit dem theologischen Standpunkte Hegel's und Schleiermacher's. Das erstgenannte ist auch meist nur aus spätern Theilen meines rechtsphilosophischen Werks zusammengestellt. Die beiden andern sind neu ausgearbeitet. Durch diese Zugaben wird sich die Schrift in ihrer Lostrennung von dem Werk über Rechtsphilosophie und gerade für den Leserkreis, dem sie bestimmt ist, zu einem Ganzen schließen, das ein Bereich zusammengehöriger wissenschaftlicher Probleme umfaßt.

Den Titel „Fundamente einer christlichen Philosophie" wählte ich, weil diese Schrift nicht bloß kein vollständiges System der Philosophie sondern nicht einmal der Abriß eines solchen ist. Es fehlt in ihr die Naturphilosophie völlig, und für die Logik sind nur die metaphysischen Elemente gegeben. Auch von den Theilen der Philosophie, auf welche sie sich bezieht, Metaphysik und Ethik ist nur das behandelt, was für die Cardinalfragen menschlichen Glaubens und Wissens entscheidend schien. So ist der Gegenstand derselben nichts anders als die untersten Fundamente, auf welchen eine christliche Philosophie erst aufgeführt werden soll. Der Charakter einer solchen jedoch, ihre ganze Anlage und Stellung, ist damit bestimmt vorgezeichnet.

Das Problem der hier gegebenen philosophischen Lehren ist denn schon nach ihrer ursprünglichen Ausar-

beitung, obwohl sie dort zugleich einen ausgeführten Theil der Philosophie — die Rechtsphilosophie — zu tragen bestimmt waren, ein selbständiges; die wissenschaftliche Befestigung der christlichen Weltanschauung. Die Auffassung nemlich der Dinge in ihrem großen totalen Zusammenhange nach ihrer obersten Ursache und ihrem letzten Ziele nennen wir Weltanschauung. Eine solche Weltanschauung ist jedes philosophische System. Eine solche Weltanschauung enthält aber nicht minder, wenn auch nicht mit gleich vollständiger Durchführung, jede Religion und namentlich die christliche. Nun kann zwar die wissenschaftliche Befestigung der christlichen Weltanschauung nicht so weit reichen, daß zu ihrer Annahme nicht zuletzt doch immer Glauben erforderlich wäre. Die Wissenschaft kann diesen nur möglich, nie entbehrlich machen. Allein das ist nicht minder der Fall auch bei jeder andern Weltanschauung, auch der dem Christenthume entgegengesetzten der jetzigen Philosophie. Jedes philosophische System, welchen Namen es immer habe, beruht trotz seines Anspruchs auf die sogenannte wissenschaftliche Gewißheit doch zuletzt immer auf einer Grundannahme, die nicht mehr ist als ein Glaube. Selbst der Unglaube — ich rede nicht vom bloßen Zweifel — ist auch ein Glaube. Denn wir haben von den höchsten Principien der Dinge eben keine unmittelbare oder nur homogene Anschauung, und darum schlechterdings keine Gewißheit; jene von aller persönlichen Entscheidung unabhängige, rein gegenständliche Erkenntniß, nach Art der Mathematik, Naturwissenschaf-

ten oder auch der positiven Wissenschaften ist deshalb für sie ausgeschlossen (S. unten §. 21). Es wird nur darauf ankommen, welche Grundannahme den ganzen und innersten Menschen mit dem Eindruck untrüglicher Wahrheit ergreift. Darin hat nun eben bei den Meisten der Irrthum seinen Sitz, daß ihnen die Grundannahme des sie fortreißenden philosophischen Systems nicht in ihrer reinen scharfen Gestalt und in ihrer vollen Bedeutung klar ist, und die entgegengesetzten Weltanschauungen — der Philosophie und des Christenthums — in ihrer Grundannahme mit solcher Klarheit und Schärfe und mit der vollständigen Consequenz, zu der sie fortgehen müssen, gegen einander aufzuzeigen, ist deßhalb der einzige aber auch der ungeheure Dienst, den die Wissenschaft für die letzten und höchsten Ueberzeugungen zu leisten im Stande ist. Das ist das Ziel meiner Darstellung.

Dieselbe ist deswegen auch zugleich eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Entwickelung von Cartesius und Grotius an bis auf Hegel, sie wird dadurch, wie ich hoffe, nicht an Werth und Interesse einbüßen, und zwar ist sie eine solche Auseinandersetzung in positiver Weise, wie der erste Band meiner Rechtsphilosophie eine solche in negativer Weise ist. Sie zeigt nemlich, wenn sie der ihr gesetzten Aufgabe entspricht, einerseits die Unhaltbarkeit und Undurchführbarkeit der Annahmen dieser philosophischen Entwickelung nicht bloß in ihnen selbst, sondern gegen-

über dem, was ich als positive Wahrheit geltend mache, und zeigt anderseits nicht bloß das Irrige an den Begriffen, welche dieselbe erzeugte, sondern auch deren wahren Beweggrund und wahren Bestandtheil, nach welchen sie unserer Weltanschauung angeeignet werden müssen, und auf alle Zeiten eine Förderung und Erweiterung für diese selbst sind.

Dagegen brauche ich mich hoffentlich nicht zu verwahren, als wollte ich ein neues philosophisches System in dem Sinne, den man hiemit zu verbinden pflegt, gründen. Es kömmt mir weder zu Sinne das selbst zu unternehmen, noch glaube ich, daß auch irgend ein Tüchtigerer, als ich bin, das kann und soll. Die Zeit der philosophischen Systeme ist glücklicherweise vorüber. Die Weltweisheit hat ihr imponirendes Ansehen verloren, man staunt nicht mehr über neue unerhörte Erkenntniß, die in keines Menschen Herz gekommen. Was ich als christliche Philosophie bezeichne, ist nur die wissenschaftliche Ordnung und bündigere Darlegung der Begriffe, von denen das gesammte Bewußtseyn unserer Zeit und namentlich das christliche Bewußtseyn erfüllt ist, nicht irgend ein neues Princip, eine neue Denkweise entgegengesetzt der allgemeinen Denkweise der Menschen, noch irgend eine andere höhere Erkenntniß, die über die Gränze des bisherigen menschlichen Wissens der Art nach hinausginge. Die rationalistische und spekulative Philosophie sind ein Gegensatz gegen das allgemeine und natürliche Denken

und erkennen sich selbst als solchen, die meinige strebt nichts anderes an als das allgemeine und natürliche Denken in seiner eignen Weise an Selbstbewußtheit und Eindringlichkeit zu fördern.

Berlin, im Februar 1846.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Erster Abschnitt. Die Metaphysik.

1. Kap. Die Persönlichkeit Gottes als Princip der Welt 1
2. Kap. Der Zug der Schöpfung nach Persönlichkeit . . 14
3. Kap. Die Freiheit in der Schöpfung 18
4. Kap. Die Providenz 30
5. Kap. Die Zeitlichkeit der irdischen Bedingungen . . 38
6. Kap. Das menschliche Erkennen 45

Zweiter Abschnitt. Die Ethik.

1. Kap. Konstruktion des sittlichen Gebietes 58
2. Kap. Der sittliche Inhalt 70
3. Kap. Die sittliche Macht und das sittliche Motiv . . 84
4. Kap. Der Wille und die sittliche Freiheit 99
5. Kap. Die sittliche Welt 123
6. Kap. Die Gerechtigkeit und die Strafe 141
7. Kap. Die Sühne 156

Anhang.

Das Verhältniß der Theologie zur Philosophie 173

Erster Abschnitt.

Die Metaphysik.

Erstes Kapitel.

Die Persönlichkeit Gottes als Prinzip der Welt.

§. 1.

Die Philosophie muß mit dem obersten Prinzip der Dinge, dem „Absoluten", beginnen. Sie muß sich daher über den Gegensatz, der hierin in unsrer Zeit zum deutlichen Bewußtseyn gekommen ist, entscheiden, ob dieß oberste Princip der persönliche, überweltliche, offenbarungsfähige Gott sey, oder aber eine unpersönliche, nur der Welt selbst inwohnende Macht — Pantheismus. Dieser Gegensatz ist dadurch nicht beseitigt, daß das philosophische und theologische System, das den Pantheismus vertritt, diese Charakterisirung als ein leeres „Gerede" der Gegner ablehnt. Denn es schiebt dabei den Gegnern einen Begriff des Pantheismus mit Gewalt unter, den Niemand mit dieser Bezeichnung verbindet, nämlich den, daß Gott „Alles" sey, d. i. die einzelnen endlichen Dinge oder das All dieser Dinge als ein buntes Aggregat*). Das aber würden wir nicht sowohl Pantheismus

---

*) Hegel's Philos. der Religion (1840) I. 94. Encyklopädie (1840) XVIII.

als vielmehr einen potenzirten Fetischismus nennen. Sondern das Wesen des Pantheismus setzen wir, wie aus obiger Gegeneinanderstellung erhellt, lediglich darein, daß Gott keine Persönlichkeit ist, kein Selbstbewußtseyn in ihm selbst hat, oder wie man sagen könnte, daß er nicht der Gott, sondern nur das Gott ist, und das allein ist das praktische Interesse. Denn ob das Eine, das hier Gott genannt wird, mit der Welt zusammenfalle oder von ihr unterschieden werde, ihr Gesetz oder die Gesammtheit ihrer Erscheinungen sey, das mag von großem Gewicht seyn für die wissenschaftliche Meisterschaft des Systems; aber es liegt ganz außerhalb der Lebensfrage, die das menschliche Gemüth erfüllt, wenn es nach dem Daseyn Gottes forscht. Wir unterscheiden deßhalb auch sehr wohl die verschiedenen Formen des Pantheismus, namentlich die Spinozistische und die Hegel'sche, indem erstere roh und unentwickelt Gott in der ununterschiedenen bewegungslosen Substanz findet, in welcher die einzelnen Dinge aufgehen, letztere dagegen in einer Bewegung des Denkens, der logischen Differenzirung und Einigung der Gegensätze, die sich als eine geordnete Welt realisirt. Aber wir können in der letzteren nur eine wissenschaftliche Durchbildung der Spinozistischen Grundanschauung, nicht eine Grundanschauung anderer Art erkennen. Denn auch darin, daß nach Spinoza Gott nur Substanz, nach Hegel aber „nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subject bestimmt ist" *) liegt kein wesentlicher Unterschied, da auch nach Hegel Gott nicht in seiner von der Welt unterschiedenen Existenz, sondern eben nur in seiner Verwirklichung als Mensch Subjekt ist und Selbstbewußtseyn erhält, was auch Spinoza nicht der Sache nach geläugnet, sondern höchstens dem Ausdruck nach als verwunderlich abgelehnt haben würde **).

*) Religionsphilos. ebend. 93.

**) So können wir durchaus nicht zugeben, daß der Spinozismus nicht Atheismus, sondern Akosmismus sey (Hegel's Geschichte der Philos. III. 373), weil nach ihm nicht Gott in der Welt, sondern umgekehrt die Welt in Gott aufgehe. Denn wo kein Gott ist, kann auch die Welt

Nun giebt man vor, die wissentschaftliche Untersuchung nöthige zum Pantheismus, und nur aus Herzensbedürfniß verschlössen wir uns gegen sie. Es ist aber gerade das Umgekehrte der Fall. Läßt sich auch der Gott, den die Religion glaubt, nicht mathematisch beweisen, so zeugt doch die wissenschaftliche Untersuchung entschieden gegen die pantheistische Annahme und man hält sich zu derselben nur aus dem Trieb des Herzens kraft einer tiefen Untersuchung, mit der das Zeitalter behaftet ist, ähnlich wie die alte Welt der polytheistischen Versuchung, das Mittelalter der Versuchung zur falschen Ascese verfallen war. Das erhellt aus der Gegeneinanderstellung der Motive.

§. 2.

Gegen die Persönlichkeit Gottes wird von Spinoza bis auf Strauß*) die eine Schwierigkeit erhoben: Persönlichkeit ist ein Sichunterscheiden von Anderem. Ist Gott persönlich, so hat er an der Welt eine Existenz gegenüber, die nicht er selbst ist. Damit würde er begränzt, also endlich. Gott oder das absolute Seyn muß aber unendlich, also unbegränzt seyn. Aus demselben Motiv wird auch folgerichtig von Gott als Gott (dem Einen Seyn) jede Bestimmtheit abgelehnt, weil jede Bestimmtheit eine Begränzung, daher eine Läugnung, jenseits der Gränze enthalte (omnis determinatio est negatio)**). — Allein daß es geschaffene Wesen außer Gott giebt, ist keineswegs eine Schranke, welche mit der Grundanschauung des absoluten Einen Seyns, außerhalb dessen es kein Anderes geben kann, in Widerspruch wäre. Denn geschaffene Wesen sind ja immer nur durch und in Gott. Er bleibt daher immer die Substanz, die Macht des Seyns in ihnen. Es ist also damit das absolute Seyn nicht aufgehoben, sondern nur als ein schöpfe-

---

nicht in ihm aufgehen, es geht bei ihm nicht die Welt in Gott, sondern nur die entfaltete Welt in die Eine ununterschiedene Substanz der Welt auf.

*) S. die Hauptstelle Dogmatik Bd. II. S. 504.

**) Spinoza, Eth. I. Prop. VIII. Schol. l. u. Epist. 50.

risches gefaßt und daß es letzteres nicht sey, ist selbst eine petitio principii. Eine analoge Anschauung gewährt unser eignes Bewußtseyn; indem wir begränzt sind gegen unsre eignen Gedanken und nicht dasselbe mit dem Inbegriff dieser Gedanken und dennoch das absolute allgemeine Seyn derselben. Warum soll sich nicht auch Gott durch seine Gedanken, denen er Realität gibt, durch die Welt, selbst begränzen und dennoch der bleiben, der das Ein und das All ist? Ja dieselbe Schwierigkeit gilt gerade so gut für den Pantheismus Hegel's. Denn wenn Gott nicht „Alles", sondern nur „das Allgemeine, Substantielle, herausgehoben aus dem Einzelnen", das Wesen der Dinge, die „Idealität" des mannigfaltigen in Raum, Zeit und Materie Seyenden ist, so hat ja Gott eine Grenze da, wo eben dieses Einzelne, Räumliche, Materielle, Zufällige anhebt, ist also nicht mehr das Absolute. Absolut ist allerdings nur das Ganze. Daraus wird aber unrichtig gefolgert, daß nur Gott und die Welt als untrennbares Eins absolut genannt werden könne. Denn wenn die Welt nicht ein Theil (Affektion, Bestimmung), sondern eine Schöpfung Gottes ist, so ist eben nicht dieses Eins von Gott und Welt, sondern bloß Gott das Ganze. So sagen wir mit Recht, das Absolute des Menschen ist nicht sein Geist allein, sondern der ganze Mensch, Geist und Leib. Wenn aber der Mensch Macht hätte, den Leib aufzugeben und wieder anzunehmen, wenn der Leib nur die Schöpfung des Geistes wäre, so würden wir sagen müssen, das Absolute des Menschen sey bloß sein Geist.

Noch ein anderer Einwand ist in neuerer Zeit gegen die Persönlichkeit Gottes von Seiten der „speculativen Theologie" geltend gemacht worden, daß nämlich für den persönlichen, also vor- und überweltlichen Gott kein Inhalt des Selbstbewußtseyns und Willens, als welcher ja eben überall nur aus den Objekten einer Welt erwachse, denkbar sey, ohne einen solchen aber es keine Persönlichkeit gebe. Wollte man diesen Einwand auch zugeben, so würde doch aus demselben nicht die Unpersönlichkeit Gottes, sondern nur die Ewigkeit der Welt gefolgert werden können. Denn wenn auch

Gott von Ewigkeit als Inhalt seines Bewußtseins den Gedanken der Welt, und wir geben zu danach auch nothwendig die wirkliche Welt, in sich getragen, so steht doch nichts im Wege anzunehmen, daß er sich von diesem seinem Gedanken doch selbst wieder als ein Ich unterscheidet, das ihn bewegt und beschaut. Es ist aber der Einwand keineswegs zuzugeben, er beruht bloß auf der falschen Operation, Alles für unmöglich zu erklären, was außer unserer Anschauung liegt. Denn was berechtigt zu der Behauptung, daß das göttliche Wesen als solches kein hinreichender Gegenstand und Inhalt des Bewußtseyns sey, daß die göttliche Macht, Liebe, Weisheit, Heiligkeit gar nicht in sich bestehen, sondern nur in der Wirkung auf Objekte außer Gott, nur als das gestaltende Princip für die Welt, daß ein nicht bloß receptiver, sondern durchaus spontaner schaffender Verstand unmöglich sey? Gewiß ist der Beweggrund solcher Behauptung kein anderer, als daß das menschliche Bewußtseyn, von dem allein wir eine Anschauung haben, nicht ohne Beziehung zu einer vor ihm gegebenen Welt besteht. Die diesen Einwand und mit solchem Anspruch auf Untrüglichkeit erheben, würden sicher eben so, hätten sie das Licht nicht gesehen, behaupten, daß es als etwas in sich selbst Seyendes nicht möglich, sondern nur als das den Körpern außer ihm Farbe Verleihende gedacht werden könne.

§. 3.

Dagegen stößt die pantheistische Annahme auf ganz unzubeseitigende Schwierigkeiten:

Eine solche ist schon die Unmöglichkeit, ein Gesetz aufzuzeigen, nach welchem die einzelnen Dinge gerade als diese aus der Weltsubstanz hervorgehen. Spinoza behauptet, daß die Dinge aus göttlicher Nothwendigkeit (ex divina necessitate) seyen, aber er versucht gar nicht einmal, diese Nothwendigkeit zu zeigen. Von Fichte bis Hegel unternimmt die Philosophie diese Nachweisung; aber ihr Unternehmen gleicht dem, Flüssigkeiten in ein Netz zu

schöpfen, wie das überall im ersten Bande der: Philosophie des Rechts, von uns nachgewiesen worden ist.

Dann aber büßt jene Annahme gerade die Einheit des Alls ein, die zu erhalten ihr eigentlichstes Motiv ist. Mag man Gott als die starre Substanz fassen, oder als ewigen Prozeß der Bewegung, als sich entfaltenden Begriff, immer fehlt die Einheit. Denn was ist die Einheit in allen Affektionen, durch welche dieselbe Substanz bleibt? Wenn die Substanz als solche nirgend ist, sondern nur in den bestimmten Affektionen, so ist eben das All nur die sämmtlichen Affektionen. Desgleichen was ist die Einheit jenes ewigen Prozesses, jener von sich ausgehenden in sich zurückkehrenden Rotation, damit das Rotirende (das was den Prozeß durchgeht) es selbst bleibe? Wo ist der „bei sich selbst bleibende Geist", oder was rotirt denn, wenn die Rotation selbst das rotirende Subject ist?

Das wird damit nicht beseitigt, daß man sagt, das letzte Resultat, also der die Weltgeschichte durchgegangene und in der Philosophie zu seinem Bewußtseyn gekommene Begriff, sey eben die Macht, die alle früheren Momente hervorgerufen, sohin auch ihre Einheit. Denn weder ist einzusehen, wie dieses Resultat (die letzte Gestalt der Dinge und ihrer Erkenntniß) ohne die reale Macht einer Persönlichkeit irgend etwas, geschweige den ganzen bisherigen Verlauf, bewirken konnte, noch ist in diesem Resultate selbst eine Einheit zu finden, ein Centrum, das etwas in ihm selbst wäre, gleichwie die Person ein solches ist, die, wenn sie die ganze Bestimmtheit ihres Seyns und Wirkens von sich unterscheidet, dennoch als Ich eine Existenz und Realität bleibt, und kraft dieser denn auch die Totalität in sich concentrirt. Nach jener Anschauung zerfährt vielmehr Alles in Peripherie, und das Centrum ist ein bloß Scheinbares, eine bloße Abstraktion des Denkers.

Dazu kommt noch: die Annahme des Christenthums enthält zugleich selbst den Erklärungs- und Rechtfertigungsgrund, warum sie die Schwierigkeiten, die immer übrig bleiben, nicht zu lösen ver-

mag, an der realen Entfernung des Menschen aus Gott. Dagegen die pantheistische Annahme muß folgerichtig die Anforderung der vollständigen Lösung des Weltproblems an sich stellen. Spinoza zwar bescheidet sich noch, daß er als bloßer Theil Gottes nicht den ganzen Verstand, der in Gott liege begreifen könne; aber der Pantheismus Hegel's will ja gerade darin über den Spinpoza's hinausgehen, daß er Gott nicht als Substanz, sondern als Bewußtseyn, d. i. als das in seiner Welt also den Menschen und der Philosophie vorhandene Bewußtseyn, bestimmt, danach muß er postuliren und postulirt auch wirklich, daß Gott in der Philosophie zum vollständigen Bewußtsein komme, also kein Problem als ein dem Menschen nicht Erkennbares übrig bleiben dürfe.

§. 4.

Persönlichkeit allein ist wahres Seyn, ist konkret und geistig zugleich. Die Philosophie, welche die Persönlichkeit nicht als das Ursprüngliche anerkennt, namentlich die Hegel's kann daher das Geistige nur in dem Abstrakten (den allgemeinen Denkbestimmungen) finden, und dieses wird ihr konkret erst durch das Materiell-Sinnliche (Natur), der Geist ist ihr daher zuletzt das Wiederauflösen des Materiellen in das Abstrakte (in die rechtlichen Lebensformen und das philosophische System), es ist also ein ewiges Schaukeln, sofern er konkret wird, wird er materiell, sofern er wieder bei sich einkehrt als Geist, wird er abstrakt. Persönlichkeit dagegen ist schon ursprünglich das Geistigste und schon ursprünglich das Konkreteste, was wir denken können, und alles andere Konkrete und Geistige kann daher seinen Quell nur haben an der Persönlichkeit und ihrem schöpferischen Vermögen. Wie Persönlichkeit das Urseyn ist, so ist sie auch der Urbegriff. Sie kann daher nicht definirt und nicht construirt, sondern nur unmittelbar angeschaut werden.

Persönlichkeit allein ist Substanz im wahren Sinne, die in allen Accidenzen dieselbe bleibt, und doch unterschieden von ihnen. Nur sie ist die Einheit, das Eine unwandelbare bei sich blei-

bende Subjekt, in der Mannigfaltigkeit ihrer Attribute und in der Reihenfolge ihrer Thaten bez. dem Wechsel ihrer Zustände. Die Einheit des Begriffs ist bloß formaler Art, sie beschränkt sich auf die abstrakten Merkmale, umfaßt nicht das Ganze der besondern Dinge. Die Einheit des Kunstwerks (z. B. der Bildsäule) ist nur ideeller Art, sie besteht nur in dem gestaltenden Gedanken und läßt daher den ganzen realen Stoff außer ihr. Die Einheit des Organismus ist nur wesenheitlicher, nicht aktueller Art, und ist deßhalb nur Einheit der Glieder in der Totalität des Organismus, nicht ihrer untereinander. Die Persönlichkeit aber ist absolute Einheit. Die Eigenschaften, Kräfte, Beziehungen der Person sind nicht nur zusammen die Eine Person, sondern in jeder einzelnen ist die ganze Person, also die sämmtlichen übrigen Eigenschaften, Kräfte, Beziehungen derselben gegenwärtig und wirksam. Ebenso ist es bei jedem einzelnen Willensakte das ganze volle Ich, die Fülle seines Seyns und Selbstbewußtseyns — (nicht, wie Hegel den Willen construirt, das abstrakte Ich) —, das ihn hervorbringt und je mehr das der Fall, desto höher ist die Persönlichkeit, bis hinauf zur absoluten Persönlichkeit Gottes.

Persönlichkeit ist darum von vornherein Fülle des Seyns, Subjekt der mannigfaltigsten Kräfte und Eigenschaften: Selbstbewußtsein, Wille, Verstand, Macht, oder, wie wir die göttlichen Eigenschaften bezeichnen: Allwissenheit, Allmacht, Unveränderlichkeit, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Treue, Liebe, Barmherzigkeit, Seligkeit, Ewigkeit u. s. w., und diese ihre Attributionen sind zumal in Wechselbedingung und Wechselwirkung als Eine Totalität, es kann daher nicht die eine aus der andern abgeleitet werden, als vorausgehend oder nachfolgend weder der Zeit noch dem Begriffe nach. Alle sind gleich ursprünglich und jede setzt die andere voraus so wie sie umgekehrt wieder von ihr vorausgesetzt ist, so z. B. das Bewußtseyn den Willen, der Wille das Bewußtseyn. Es kann keine thätig seyn, ohne daß die übrigen mitwirken und so alle einen Antheil am Produkt haben, und kann keine bestehen außer der Persönlich-

keit, welche eben sie alle unauflöslich in sich begreift *). Ein wissenschaftliches System, daß sich zum persönlichen überweltlichen Gott bekennt, muß daher diesen gleich von vornherein als Totalität annehmen, wie es z. B. die christliche Dogmatik zu allen Zeiten gethan hat. Nicht im Einklang dagegen ist es, von diesem Bekenntniß aus dennoch Gott erst construiren zu wollen aus Potenzen, die (wenn auch nur dem Begriffe nach) eine aus der andern hervorgehen sollen, den Anfang mit einem „Seyn" oder „Seynkönnen" oder „blinden Seyn" zu machen, statt mit dem vollen ewig seyenden Gott, in welchem es kein Vorher („prius") und kein Nachher gibt **).

Das Seyn der Persönlichkeit ist aber That unausgesetzt innere That, denn nur als Wille ist sie, und je nach Entschluß äußere That, die eine Wirkung außer ihr hat. Ist diese Wirkung eine Existenz, die nun in ihr selbst besteht, so ist die That Schöpfung, und diese kommt nur der göttlichen Persönlichkeit zu. Aber jede, auch die menschliche, That ist generisch von Schöpfung nicht verschieden. Die That, als zum Wesen der Persönlichkeit gehörig, läßt sich, wie diese selbst, nicht definiren und nicht construiren, sondern nur anschauen. Dasselbe gilt auch von der Schöpfung; aber von dieser haben wir eben als Geschöpfe keine Anschauung.

§. 5.

Es ist zuerst Fichte, der den großen Gedanken aussprach, daß nur das Selbstbewußtseyn ist, und es kein Seyn giebt außer diesem, daß alles Bewußtlose nur für den Bewußten da ist. Aber dieser

*) Es muß denn auch jede Untersuchung zeigen, daß keine jener Eigenschaften in ihrer reinsten und höchsten Gestalt denkbar ist, definirt, bestimmt werden kann, ohne die sämmtlichen übrigen, und dieß wollte ohne Zweifel Platon mit seiner Dialektik und mit der Anlage seiner Gespräche, in welchen der Versuch, eine solche einzelne Eigenschaft z. B. Frömmigkeit, Tapferkeit für sich zu fassen, immer erfolglos ausgeht. Aber nur auf die Wesenheiten Gottes paßt diese Dialektik, nicht auf sein freies Handeln, auf Schöpfung und Geschichte: hierauf wendet sie auch Platon nie an. Und es ist ganz ungeeignet, daß die Philosophie Hegel's auch Natur und Geschichte dialektisch entwickeln will.

**) S. meine Philos. d. Rechts I. 331 der ersten Auflage.

Ausspruch Fichte's ist keineswegs die volle Wahrheit. Denn das Selbstbewußtsein, das Fichte zum Alleinseyenden macht, wie es aus Kant's formaler Einheit der Apperception hervorging, so ist es bloß der Formalismus der Persönlichkeit, das Abstraktum ihrer Thätigkeit; deßhalb bei ihm auch keine Möglichkeit des Unterscheidens zwischen göttlicher und menschlicher Persönlichkeit. Das Ich setzt sich nach ihm, indem es denkt, und mit dem Denken schlechthin, abgesehen von allem Inhalt, Grad und sonstigen Kräften, ist das Ich fertig. Aber Persönlichkeit ist schon ursprünglich nicht bloß abstraktes Selbstbewußtseyn, so wenig als sie abstraktes Seyn ist; sondern sie ist Bewußtseyn ihrer als einer ganz bestimmten und vollen reichen. Gott ist sich seiner bewußt, nicht als abstraktes Ich, sondern als Gott, als Allmächtiger, als unendliche Liebe u. s. w., je nach seiner Weise auch der Mensch. Man kann deßhalb diese abstrahirte Form ihrer Thätigkeit („reines Ich") nicht als ein vorhergehendes Erstes vor jenem vollen Inhalte annehmen. Mit dem Ich Fichte's ist daher so wenig ein wirkliches Ich bezeichnet als mit dem Seyn Hegel's ein wirklich Seyendes*). Dieser Mangel der Fichte'schen Lehre ist wohl der Grund, daß auch das Wahre an ihr von den Nachfolgern wieder aufgegeben wurde. In den ersten Anfängen der Schelling'schen und vollends in der Hegel'schen Lehre wird zwar nicht den einzelnen materiellen Dingen ein Seyn zugeschrieben, dagegen aber ein Gott angenommen, der so wenig Selbstbewußtseyn hat, als diese Dinge, also das oberste Seyn selbst zu einem Nichtselbstbewußten gemacht. — Dies wird nun freilich nicht überall zugestanden. Der Begriff, den Hegel zu Gott macht, ist es ihm nicht als „an sich seyender Begriff" und als seiner noch unbewußter; sondern nur insofern er „für sich" wird, d. i. zu seinem Bewußtseyn kommt, nemlich sich ein natürliches Daseyn gegenübersetzt, und dasselbe in sich, in das Denken, wieder aufhebt, zurücknimmt, also im mensch-

*) Dieselbe Auffassung des Ich ist auch von Schelling in seinem „transcendentalen Idealismus" durchgeführt.

lichen Bewußtsein überhaupt, ins Besondere aber im religiösen und philosophischen Bewußtseyn. So wird nach dem Vorgange von Fichte's Einzel-Ich ein Selbstbewußtseyn des Allseyns, der Weltsubstanz künstlich gebildet. Man kann sagen, die ganze Weltanschauung Hegel's ist der vergebliche Versuch den überweltlichen Gott zu entbehren, und deßhalb am Universum und der Weltgeschichte selbst eine künstliche Persönlichkeit zu bilden. Gegen diese Lehre Hegel's kann man sich zunächst schon auf die Anschauung berufen, auf die ja der erste Urheber, Fichte, sich allein beruft. Fichte durfte auffordern, daß Jeder nur sich selbst, sein eignes Ich anschauen möge, um die Theorie bestätigt zu finden. Dagegen von dem Begriff, der im Menschen zu seinem Bewußtsein kömmt, hat Niemand eine Anschauung und Hegel selbst erzwingt nur diese Anschauung, oder vielmehr deren Einbildung. Aber auch in diskursives Denken auseinandergesetzt, widerlegt sich die Lehre Hegel's damit, daß die Einheit der beiden Momente des „An sich" und „Für sich" fehlt. Denn das, was in der Sphäre der Logik und Natur „an sich" ist, ist ein ganz Anderes als das, für welches es im Menschen und in der Religion oder Philosophie ist. Der Begriff, der dort an sich war, ist in der Philosophie nicht für sich, sondern für mich geworden. Deßwegen auch hat das „Für sich" (die Bewußtheit) bei Hegel einen unendlich geringeren Umfang als das „An sich." Der Begriff an sich ist das ganze Universum und die ganze Geschichte, für sich ist er nur im Menschen (und dazu in einigen wenigen Menschen). Sollte es denn nicht auch ein Für sich (Bewußtseyn) geben, in welchem der Begriff so groß, als er an sich ist, auch für sich würde? Sollte nicht das Subjekt, welches an sich das ganze Universum umschließt, auch dasjenige seyn, daß sich seiner bewußt ist? — Nach dieser falschen und erzwungenen Vorstellung von Selbstbewußtsein hat denn die Persönlichkeit bei Hegel immer ein Substrat, das vor ihr ist und allein ihr einen Inhalt giebt; die Persönlichkeit selbst aber ist ein bloß Negatives, nämlich von diesem Substrat,

diesem vorausgehenden Inhalt abstrahiren, ihn negiren zu können. Persönlichkeit ist gleich Abstraktionsvermögen, und das Vermögen des Selbstmordes (als der äußersten Abstraktion von dem vorausgehenden Seyn) ist daher die Kulmination der Persönlichkeit und eine nach dem Begriff, daher ewig, nothwendige Attribution derselben*). In Wahrheit ist aber Persönlichkeit das Ursprüngliche und Positive; sie enthält die Kraft, nicht Gegebenes zu negiren, sondern Neues zu setzen, die Kraft der That und Schöpfung, wie im Folgenden noch näher zu zeigen.

Nicht minder aber müssen wir die zuletzt veröffentlichte Lehre Schelling's**) ablehnen, daß „Gott, um persönlich zu seyn, einen Grund seiner Existenz haben müsse, der nicht er selbst ist als Gott (absolut betrachtet oder insofern er existirt), der nur „die Natur in Gott" ist, die „obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist", wonach denn der „Wille der Liebe" in Gott als der Wille Gottes nach seiner wahrhaften absoluten Existenz und der „Wille des Grundes" als der bloßen Natur in Gott zwei verschiedene Willen sind, deren jeder für sich ist, und der Wille der Liebe den Willen des Grundes „wirken läßt". Denn damit würde in Gott etwas gesetzt, das nicht lautere pure Gottheit ist, ein Seyn, mit dem er behaftet ist, das Wirkungen auf Gott hat, Triebe, Sehnsuchten, wenn auch ewig von ihm überwundene, die Gott zur Schöpfung bestimmen, ähnlich wie den Menschen seine Begierden***). Das ist nicht bloß Uebertragung unserer Anschauung der Persönlichkeit auf Gott, zu der wir völlig berechtigt sind, sondern Uebertragung unserer Anschauung der aus der Materie erhobenen beschränkten Persönlichkeit des Menschen auf Gott.

*) Hegel's Philos. des Rechts §. 5. Zusatz. So weit ist Hegel davon entfernt, einen persönlichen Gott anzunehmen, daß, wenn er ihn annähme, er ihm nothwendig auch die Möglichkeit, sich selbst zu ermorden zuschreiben müßte.

**) Schelling über das Wesen der menschlichen Freiheit.

***) „Es ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde und Lust." S. 481 u. 482.

Das Motiv dazu ist aber in der Hauptsache kein anderes als eben das Widerstreben gegen die Annahme wahrer Schöpfung, von der wir keine Anschauung zu haben eingestehen müssen, und daher die Absicht, einen Stoff in Gott zu gewinnen, aus dem die Welt und die Menschen gemacht sind, damit begreiflich werde, wie sie in Gott (Immanenz) und doch von Gott selbst als Gott gesondert sind. Dazu wird jener Grund in Gott angenommen und ihm ein von Gott verschiedener Wille beigelegt, den Gott nur in seiner „Independenz wirken läßt" (458). Der „Grund" ist dann der Stoff des Geschöpfes, und Gott als Gott nur der Gestaltende. Diese Lehre ist nicht pantheistisch, wie die Lehre Hegel's, weil sie nicht Gott das eigne gesonderte Bewußtseyn abspricht, göttliches und menschliches Bewußtseyn zusammenfallen läßt, im Gegentheil sie vindicirt ja ausdrücklich für Gott die Fürsehung, die der Schöpfung vorausgehende Ueberlegung. Allein sie tilgt die völlige Unabhängigkeit Gottes. Es erhalten nach ihr Gott und der Mensch eine gemeinsame Unterlage ihres Seyns, die ein Selbstständiges („Independentes") eben so sehr Gott als dem Menschen gegenüber ist. Der Mensch gehört demnach wesentlich mit zur Existenz Gottes, weil er eben die Existenz des Grundes (der Natur) in Gott ist, und Gott empfindet auf eine leidende Weise die Thaten und Schicksale des Menschen, ja Gott kann, wie Schelling ausdrücklich erklärt, sogar das Böse (diese Wirkung des Grundes im Menschen) nicht aufheben, ohne seinen eignen Grund, sohin seine eigne Persönlichkeit aufzuheben (492)*). Auch wir müssen für Gott ein reales Seyn (Allmacht, Liebe) als Grund (Objekt) seines Selbstbewußtseyns postuliren, aber kein solches, das von Gott verschieden ist mit eigenem Willen, wir können nur eine Wirksamkeit Gottes in lauterer Spontaneität, lauterer Liebe, Gerechtigkeit u. s. w., nicht

*) In welchem Verhältniß hiezu die neueste Lehre Schelling's steht, davon kann erst die Rede seyn, wenn dieselbe auf authentische Weise veröffentlicht ist.

„eine Erregung Gottes nach seiner Natur“ annehmen, und wir statuiren in Gott nur eine Kraft der absoluten Hervorbringung dessen, was nicht er selbst ist, nicht aber ein Seyn in ihm, das nicht er selbst ist *).

Auf die Persönlichkeit Gottes gründet sich denn eine Weltanschauung, die der pantheistischen überall geradezu entgegengesetzt ist. Ihre wesentlichsten Momente sind: der Zug der Schöpfung nach Persönlichkeit — die Freiheit in der Schöpfung und damit der absolute Werth alles Positiven, Individuellen — die Providenz — die Möglichkeit einer Umwandlung der Schöpfung in ihren Grundbedingungen für Herstellung eines herrlicheren Reiches.

Zweites Kapitel.

Der Zug der Schöpfung nach Persönlichkeit.

§. 6.

Ist die Ursache der Welt persönlich, so ist Persönlichkeit auch der Urtypus derselben der sich in ihren Bildungen mani-

---

*) Wenn Schelling a. a. O. (455) behauptet, Jeder müsse zugeben, „daß die Begierde, die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Daseyn zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf nicht erst hinzugekommen sey, sondern vielmehr, daß sie das Schaffende selber gewesen“, so gebe ich nur das Erste zu, daß sie nicht zu den Geschöpfen hinzugekommen, aber nicht das Zweite, daß sie das Schaffende gewesen (damit würde Gott zur Natur, die Natur zu Gott gemacht), sondern sie sind eben selber das Geschöpf, und zwar als ein freies Werk göttlicher Schöpfung. Daß der Grund der zur göttlichen Existenz gehört, oder der Urwille in Gott selbst die Begierde und Lust habe, die jetzt das Thier erfüllt, daß dessen Lust und Empfindung die Lust jenes Grundes sey, und nur dadurch das Thier ins Daseyn gekommen, das stelle ich schlechterdings in Abrede. Damit läugne ich nicht in der Schöpfung vorhandne Principien, die ihren nothwendigen Proceß durchgehen, wohl aber, daß diese Principien in derselben Qualität schon in Gott selbst gesetzt seyen. Hienach finde ich auch die Einheit der realen und intellectuellen Seite in Gott nicht, wie Schelling, in einer „Indifferenz“, einem „Ungrunde“, der keins von Beiden ist, sondern von vorn herein in der Totalität der göttlichen Persönlichkeit, die Beides ist.

festirt, und zu dem erhoben zu werden sie den Trieb und die Bestimmung hat. Nicht sind es die logischen (ontologischen) Bestimmungen als solche, diese sind vielmehr selbst nur eine Abstraktion von der Person, ihrem Wesen und ihren Schöpfungen. Was wir in der Natur oder in dem Gedankenreiche hoch halten, Organismus, System u. s. w., ist nur Nachbild nach dem Typus der Persönlichkeit. Da ist Organismus, wo das Leben des ganzen Körpers in jedem Theile enthalten, da ist System, und nicht blos Schema, wo die ganze Erkenntniß in jedem Theile gegenwärtig ist. Die Naturschöpfung geht aufwärts bis zum persönlichen Daseyn des Menschen, und jeder ins Daseyn getretene Mensch soll als dieser, als die bestimmte Person, ewig erhalten werden. Aufgabe aber des Menschen ist es, wahrhaft und vollendet Person zu seyn, in jede That, in jeden Gedanken sein ganzes Daseyn, seine ganze Persönlichkeit zu legen, darin besteht Geistesgegenwart, Energie, Sammlung, und zwar seine Persönlichkeit nach ihrer wahren innersten Bestimmtheit, wie sie in Gott ist. Das ist wahrhaft systematisches Handeln im Gegensatze des bloß formalsystematischen Handelns, d. i. des Handelns nach „allgemeinen Maximen", das Kant als sittliches Ideal aufstellt*). — Endlich das Ziel der ganzen Schöpfung, das höchste Gut, ist, daß die göttliche Persönlichkeit in jeder menschlichen voll gegenwärtig sey, sie erfülle, und zwar als Person, sohin mit dem ganzen Inhalt ihres Wesens und Geistes (ihrer Ideen) sie erfülle. Dieß ist die christliche Anschauung zunächst schon der Kirche, daß sie der Leib Christi sey, dann in letzter Weise des Reiches Gottes. Das Reich Gottes ist nach christlicher Anschauung nicht bloß ein Reich (Herrschaft) des persönlichen Gottes, sondern selbst wieder gewissermaaßen Eine Persönlichkeit auf eine unser jetziges Vorstellen übersteigende Weise, da die Menschen sich nur in Gott wissen und in ihm an der Fülle seiner Herrlichkeit Theil nehmen sollen.

---

*) Meine Philos. des Rechts. Bd. I. S. 330.

Jedenfalls ist die Einheit Gottes und der Menschen nach dieser Anschauung nicht, wie von „spekulativen Theologen" behauptet wird, ein Unpersönliches, das als solches über beiden stände, sondern sie ist nichts Anderes als die Persönlichkeit Gottes selbst und deren Wirkung. —

Dagegen ist das höchste Ideal Kant's und Fichte's ein „Reich der Zwecke", eine „moralische Weltordnung", kurz eine Vereinigung vernünftiger Wesen durch ein höheres (Vernunft-) Gesetz, eine moralische Republik. Das bleibt aber immer eine unvollständige Vereinigung, es ist nicht ein reales Durchdrungenseyn aller von allen, eines jeden durch die volle konkrete Totalität. Schelling auf seiner früheren Stufe ist das Höchste das Kunstwerk, was schon Hegel rügt*), Hegel selbst aber noch dürftiger der Begriff (die logischen Kategorien), der in den menschlichen sozialen Institutionen sich realisirt und im menschlichen Geiste, zuhöchst der Philosophie, sich selbst begreift — im technischen Ausdruck „der absolute Geist." Diese Anschauung des absoluten Geistes hat denn die „spekulative Theologie" der christlichen Anschauung des Gottesreiches theils entgegenstellt, theils unterzuschieben versucht. Sie ist aber dieser diametral entgegengesetzt und tief unter ihrer Höhe. Nach ihr würde zwar die einzelne Persönlichkeit (der Mensch) den Geist richtig zu sprechen nur den Sinn, des ganzen (der sittlichen Welt) wissen, nicht aber das Ganze den Geist der einzelnen Persönlichkeit. Der Mensch begreift den Weltgeist, aber der Weltgeist begreift nicht den Menschen, weil er überhaupt nicht begreift. Dieß ist deßhalb kein wirkliches „Reich des Geistes", ihm fehlt die Verklärung und Durchsichtigkeit des wechselseitigen Sichbegreifens des Ganzen und der Glieder, und für die Lehre, daß „das Höchste nur ein Unpersönliches seyn könne", ist es deßhalb eine seichte Entschuldigung, wenn gesagt wird, dieß Unpersönliche, als das Ganze der sitt-

*) Hegel, Gesch. d. Philos. III. 660.

lichen Welt, enthält ja die Persönlichkeit (die Menschen) als Moment und Theil, und sey deßwegen vielmehr ein „Ueberpersönliches“ als ein „Unterpersönliches.“

§. 7.

Dem allgemeinen Zuge nach dem Persönlichen unterliegen denn auch die rechtlichen Institutionen. Sie sollen zunächst einen organischen Charakter tragen, weil das Organische das Nachbild, der Typus der Persönlichkeit im Unpersönlichen ist. Dann sollen sie gesteigert werden zum Charakter des Persönlichen, jegliche nach ihrer Beziehung, theils die Persönlichkeit des Menschen zur vollen Offenbarung zu bringen, theils die menschliche Gemeinschaft zur Weise der Person, d. i. zur Totalität, die von Einem Willen und nach einem Gesetze (Bestimmtheit des Willens) beherrscht wird, zu erheben. Nicht minder ist auch ihre angemessene Fortbildung die in der Weise der Persönlichkeit, daher eben so sehr die bewußte freie Gestaltung als die ununterbrochene Einheit, die historische Kontinuität. Man betrachtet gewöhnlich nur das Eine, die freie Reform, nicht auch das Andere, die Kontinutät als das Wesen der Persönlichkeit, oder des selbstbewußten Geistes, aber Beides gehört gleich nothwendig zu demselben. Vollends die jüngste philosophische Schule findet das Wesen des „selbstbewußten Geistes,“ wozu allerdings nach Obigem Hegel die Veranlassung gibt, bloß in der Negation der Materie, der Abstrahirungsmöglichkeit, ihr besteht deßwegen Freiheit und Geist in dem Abbrechen von allem Ueberkommenen, dem von vorn (a priori) Anfangen der Zustände. Das Vorgefundene betrachtet sie als das Materielle, das negirt werden soll, und die Zerstörung desselben als solche ist danach die erhabenste Aeußerung des Geistes, dagegen die auf historischer Entwickelung, also der wahren Qualität des Geistes, der kontinuirlichen Identität mit sich selbst, beruhende Verfassung etwas Niedriges.

„Der Zug der Schöpfung geht nach dem Persönlichen," ist dasselbe als „der Zug der Schöpfung geht nach dem Geistigen." Die Schöpfung strebt in die Stufe des Göttlichen, und Gott ist Geist und ist Person, und ist das Eine nur, weil er das Andere ist. Es ist aber nur die eigenthümliche Abirrung unserer Zeit, Geist und Person nicht für dasselbe zu halten, den Charakter des Geistigen statt in der persönlichen Aktualität vielmehr in den abstrakten Gedankenbestimmungen zu finden. War in der Periode der französischen Philosophie der Zug nach dem Geistigen geltend zu machen, so ist es in der Periode der Hegel'schen Pilosophie der Zug nach dem Persönlichen, Beides aber ist eine und dieselbe Wahrheit.

Drittes Kapitel.

Die Freiheit in der Schöpfung.

§. 8.

Von der Annahme der Persönlichkeit Gottes ist auch die seiner Freiheit oder seines schöpferischen Vermögens unzertrennlich, eben so wie auf der andern Seite die pantheistische Annahme schlechterdings nur Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit zuläßt. Entweder das Verhältniß der Urmacht (des Urdaseyns) zu allem abgeleiteten Daseyn ist das, daß letzteres gerade so, wie es wirklich ist, mit jener und in jener also mit Nothwendigkeit schon gesetzt ist — das ist Pantheismus. Oder aber das abgeleitete Daseyn ist ein von der Urmacht wirklich verschiedenes. Dann kann unmöglich aus der Beschaffenheit (den natürlichen logischen oder moralischen Wesensbestimmungen) der Urmacht die individuelle wirkliche Bestimmtheit dessen, was da ist, abgeleitet, dasselbe als schon in ihr (sey es auch bloß dem Begriffe nach) gesetzt angenommen werden. Sondern es ist das Werk ihrer That. Das heißt nichts

Anderes, als sie setzt jedes einzelne Daseyn sowohl seiner Existenz als auch seiner spezifischen Bestimmtheit nach (soweit diese geht) als einen absoluten Anfang. Nur dadurch ist die Welt eine Schöpfung Gottes und nicht bloß seine Explikation oder Emanation, sey es physische, sey es logische. „Gott ruft dem, das nicht ist, daß es sey," das gilt nicht bloß von der Existenz, sondern auch von der Essenz der Dinge.

§. 9.

Diese schöpferische Freiheit, da sie etwas hervorruft, das nicht im Wesen des Schöpfers bereits gesetzt ist, hat insofern kein mit Nothwendigkeit bestimmtes Objekt der Hervorbringung, und ist bei Allem, was sie wirkt, von dem Bewußtsein der unendlichen Möglichkeit des Anderen begleitet, man kann sie deßhalb als Wahl bezeichnen, nämlich als Urwahl oder unendliche Wahl.

Dabei ist jedoch zu bemerken:

Fürs Erste, es ist hier nur von schöpferischer Freiheit die Rede, daß das Spezifische des Geschaffenen absolute Wahl (d. i. absoluter Anfang) sey, nicht von sittlicher Freiheit, daß diese in der Wahl von gut und böse bestehe. Das Gute gehört vielmehr zu der ursprünglichen Wesensbestimmung der Person (§. 10), das sie nie aufgeben kann. Die Welt ist aber nicht lediglich aus den sittlichen Eigenschaften (der Heiligkeit) Gottes hervorgegangen, sondern aus seinem schöpferischen Geiste. Eben so ist das Leben des Menschen nicht bloß Ausfluß sittlicher Nöthigung, sondern auch freier gestaltender Kraft.*)

---

*) Von sittlicher Freiheit wird unten §. 39 die Rede seyn. Die eine ist Freiheit des eignen Seyns, die andere Freiheit der Hervorbringung. Was für die eine gilt, gilt daher nicht für die andere. Nach Hegel allerdings kommt der Wille bloß von der ethischen Seite (als Realisirung des Guten), nicht von der schöpferischen in Betracht: denn die Schöpfung, die Natur, geht ja bei ihm längst dem Willen voraus, und ist in Folge logischer Emanation. Aehnlich bei Kant: Metaphysik der Sitten, S. 36.

Fürs Andere, die schöpferische Freiheit ist auch nicht im entferntesten mit empirischer Wahl, d. i. Auswahl aus Vorhandenem, zusammenzustellen, sondern sie ist Urwahl, Wahl, die den Objekten vorhergeht und sie erst macht. Eben deßhalb ist sie auch unendliche Wahl, während die empirische Wahl beschränkt ist durch die Objekte, unter denen sie wählt. Eben deßhalb ist sie pur aktive Wahl; kein Objekt kann bestimmend auf sie einwirken, während bei der empirischen Auswahl jedes der Objekte uns bestimmt, und daher der Satz gilt: „Wer die Wahl hat, hat die Quaal." *) Hierin allein liegt aber der Unterschied zwischen Schöpfung und Emanation oder Entfaltung, letztere setzt einen begränzten auszuschöpfenden Inhalt voraus, und dann giebt es, wenn Alles entfaltet worden ist, auch keine Kraft der Hervorbringung mehr. Die Freiheit aber als die unendliche Wahl, als die Kraft absoluter Hervorbringung, hat keine Gränze. — Der Begriff der unendlichen Wahl involvirt denn auch keineswegs eine Anschauung dessen, was nicht erkiest (geschaffen), sondern im Gegentheil durch das Geschaffene ausgeschlossen wird; denn dieses, weil es nicht zum Seyn gerufen wird so wenig nach seiner Essenz als nach seiner Existenz, hat eben deßwegen auch keine Gestalt, die da angeschaut werden könnte. Es ist bloß der Abgrund der unendlichen Möglichkeit.

Ich spreche hier von göttlichen Dingen in menschlicher Weise, aber ich bin mir auch bewußt, daß ich nicht der Sache adäquat, sondern nur annähernd spreche. Die annähernde Einsicht

---

*) Feuerbach hat in seiner Recension meiner Philosophie des Rechts, in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik 1835, mit großem, aber sehr überflüssigem Witz und Scharfsinn gegen mich zu zeigen versucht, daß man die Freiheit nicht in der Wahl (die Auswahl) setzen und Gott eine solche Auswahl nicht zuschreiben dürfe. Obwohl ich damals ebenso entschieden als jetzt gegen diese Vermischung von unendlicher den Objekten vorausgehender Wahl mit der endlichen Wahl protestirt hatte, so ließ er sich doch nicht im geringsten in diesem Stratagem seiner Polemik irre machen.

in das Wesen göttlicher Schöpfung, die uns vergönnt ist, können wir nirgends anders entnehmen als aus der Anschauung der Schöpfungen des menschlichen Geistes.

§. 10.

Die schöpferische Freiheit wird nun aber auch keineswegs für sich allein für die Fülle der göttlichen Persönlichkeit ausgegeben, sondern sie ist nur eine ihrer Attributionen und untrennbar von den anderen Attributionen derselben, sowohl von dem unwandelbaren göttlichen Wesen (Liebe, Gerechtigkeit, Weisheit u. s. w.) als von der göttlichen Absicht und Providenz, und hierin liegt die Nothwendigkeit, die nicht minder als die Freiheit ein Typus der Schöpfung ist.

Denn ohne ein bestimmtes Wesen und Wollen ist Persönlichkeit so wenig denkbar als ohne schöpferische Freiheit, und alle Thätigkeit der Person, göttlicher oder menschlicher, ist Reproduktion ihres eigenen Wesens, Offenbarung ihrer selbst, wiewohl eben in schöpferischer Weise, d. i. neu beginnend, Neues setzend. Nur hieraus kömmt in letzter Quelle Alles, was da nothwendig und gesetzmäßig ist, ja der Begriff der Nothwendigkeit und des Gesetzes selbst. Die unwandelbare Treue Gottes gegen sich selbst und in Folge dessen die Unwandelbarkeit der Ideen, die er seinem Wesen entsprechend der Schöpfung gesetzt hat, und der Bestimmtheit, die er jedem Geschöpfe gab, ist der Urbegriff und ist der Inbegriff des Nothwendigen in der Schöpfung. Denn auch die Gesetze in der Natur und in der sittlichen Welt sind nichts anders als die bestimmten Wesenheiten der Geschöpfe. Was man Naturgesetz nennt, ist nur das bestimmte Wesen der Naturobjekte oder Substanzen, und das Sittengesetz ist nur das wahre Wesen des Menschen. Wir prädiciren von Gott vor Allem die sittliche Nothwendigkeit der Gerechtigkeit, Liebe, Barmherzigkeit, welche der ewige Inhalt des göttlichen Willens sind, dann aber nicht minder eine

intellektuelle Nothwendigkeit, die in dem ewigen Inhalte (Substanz) der göttlichen Weisheit liegt — dieser ist jedoch nicht ein System von Kategorien oder abstrakten ontologischen Bestimmungen, was die Schule „Vernunft" nennt, sondern eine Fülle konkreter bestimmter Anschauungen (Ideen —, endlich auch eine künstlerische Nothwendigkeit, indem Gott das, was er auf jener ewig nothwendigen Grundlage frei erschaffen, in der ihm einmal verliehenen Wesenheit unwandelbar erhält. Eine (positive) Nothwendigkeit anderer Art kann für die absolute Macht nicht ausgesagt werden. Die logische (metaphysische) Nothwendigkeit ist kein positiv bestimmendes Princip, sie enthält nur das Negative, die Gränze des Möglichen, und die physische Nothwendigkeit, d. i. die in der bestimmten Wirksamkeit der Naturkräfte liegt, kann als solche nur für das Geschaffene gelten, nicht für den Akt der Erschaffung selbst, und ist daher in der Schöpfung nicht als ursprüngliches Princip, sondern bloß als Produkt, das selbst seine Ursache nur in jener theils intellektuellen, theils künstlerischen Nothwendigkeit haben kann*). — Desgleichen ist von unserer Anschauung der

*) Ueber den Gesetzen der Natur (und diesen stehen auch gleich die Gesetze der Geschichte: soweit sie etwas Anderes als ethische Anforderungen sind) fordern wir noch ein Höheres, d. i. ein Gesetz (abgesehen von allem Zweck), um deßwillen diese Gesetze oder, wie wir sagen, diese bestimmten Wesenheiten der Dinge sind, z. B. warum es Feuer, Licht, Wasser u. s. w. in dieser ihrer wirklichen Beschaffenheit gibt. Hegel findet dieses Höhere in den logischen Kategorien, z. B. „das Feuer ist das Für sich seyn, aber nicht das gleichgültige der Starrheit, sondern die für sich seyende Unruhe der Individualität, und die Luft ist an sich Feuer und im Feuer ist sie gesetzt als negative Allgemeinheit, oder sich auf sich beziehende Negativität" (Naturphilos. §. 283). Aber mit diesen Bestimmungen des „an sich" und „für sich", „Negatives gegen Anderes", „auf sich" ist das Spezifische des Feuers nicht bezeichnet, vielweniger der Grund, um deßwillen es Feuer gibt. Ebensowenig mit dem, wie ein anderer Philosoph es darstellt, daß das Wasser ein zur Ruhe gebrachtes Feuer ist. — Ich setze dieses Höhere in die ewigen konkreten Beziehungen des göttlichen Wesens, die von Gott in bestimmter (freier) Konception als Urbilder

Persönlichkeit unzertrennlich die Absicht und Fürsehung. That und Schöpfung, wenn sie das wirklich sind, also von der Person ausgehen, sind auf einen bewußten Zweck bezogen, und das um so mehr und um so durchgängiger, jemehr der Urheber wahrhaft Person ist. In der absoluten Persönlichkeit Gottes können wir uns keine Schöpfung und keinen Rathschluß denken, die nicht auf den absoluten Zweck des gesammten Weltplanes bezogen wären. „Gott ist sich seiner Werke bewußt von der Welt her.“ — —

In dieser Einigung, nach der sie nur Eine der die Schö-

(Ideen) der Schöpfung vorgesetzt sind, in die wir aber keine Einsicht haben, weil wir Gott nur von seiner sittlichen Seite (Gerechtigkeit, Liebe), nach der er uns im Gewissen präsent ist, nicht aber von seiner schöpferischen und intellektuellen Seite (Macht, Weisheit) erkennen. Ich nehme sonach meine frühere Behauptung, daß die irdischen Dinge eine Analogie zu den göttlichen Verhältnissen (Beziehungen des göttlichen Wesens) in sich tragen, nicht zurück; aber ich bekenne es als unhaltbar und gerade von diesem Standpunkte aus als thöricht, solche Analogie nachweisen zu wollen, da die Anschauung des einen und zwar des hauptsächlichen Objektes der Vergleichung uns fehlt. Damit schließe ich denn in keiner Weise aus, „daß Gott die Dinge nach Begriffen geschaffen hat, die wir schon als göttliche zugleich für ewige anerkennen müssen“, wohl aber stelle ich in Abrede, daß diese ewigen göttlichen Begriffe in Kategorien oder in Potenzen statt in konkreten Anschauungen bestehen, und stelle in Abrede, daß irgend ein Mensch sie entdeckt habe oder entdecken könne. Danach statuire ich eine auf Steigerung und Vergeistigung der Naturwissenschaft gegründete Naturphilosophie, aber nicht eine Naturphilosophie im jetzt üblichen Sinne. Jenseits der in der Natur selbst liegenden Gesetze bringt der menschliche Geist nicht. Die logischen Bestimmungen und Gesetze aber, die wir allerdings erkennen, sind eben nicht die Gesetze für und über den Gesetzen der Natur. Vollends aber bescheide ich mich in Beziehung auf Rechtsphilosophie, welche ja Naturphilosophie, soweit solche reicht, bereits voraussetzen darf, die Bestimmung der menschlichen Lebensverhältnisse und Rechtsinstitute, der Ehe, des Eigenthums, Staates u. s. w. als eine gegebene, d. i. nicht durch das positive Recht, sondern durch die Einrichtung der Natur (Gottes) gegebene, zu erkennen. Die Frage aber, warum die Fortpflanzung gerade auf diese Weise von der Natur eingerichtet ist, warum die menschliche Existenz an die Bedürfnisse von Nahrung und Kleidung gebunden worden u. s. w. oder vollends den Beweis der mathematischen Nothwendigkeit, daß das Alles nicht anders seyn konnte und in Ewigkeit nicht anders seyn kann, schließe ich aus dem Bereiche meiner wissenschaftlichen Forschung aus. —

pfung bestimmenden Mächte ist, unterscheidet sich die Freiheit von der Willkühr und der Zufälligkeit, die allerdings unserer Grundanschauung der Gottheit widersprechen. Denn der Gegensatz gegen die Willkühr ist die Bestimmtheit, daraus die Nothwendigkeit des eignen Wesens, der Gegensatz gegen den Zufall ist die Absicht und Fürsehung *)

§. 11.

Damit wird aber in keiner Weise die Freiheit wieder zurückgenommen und in Nothwendigkeit aufgelöst. Denn weder mit jener Wesensbestimmtheit der Person, noch mit dieser Absicht und Zweckberechnung ist irgendwie die Individualität der That oder Schöpfung oder die bestimmte Ideenkonception gegeben. Man muß von jedem göttlichen Werke sagen, daß es eine Offenbarung des göttlichen Wesens ist, und daß es als ergänzendes Glied in den göttlichen Weltplan eingreift, aber man kann nicht sagen, daß es gerade als dieses aus dem Wesen Gottes oder aus seinem Endzwecke folge. Es gibt nichts, das nicht seinen Grund und seinen Zweck hätte

*) Gegen diese Auseinandersetzung bemerkt Feuerbach a. a. O.: 1) Ich verdanke die Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, nach welcher die Möglichkeit des Bösen. Ungöttlichen, von Gott ausgeschlossen sey, nicht meinem philosophischen Standpunkte, sondern irgend einem mir in die Hände gefallenen Katechismus (S. 6)!! 2) Die Bestimmtheit des Wesens, zu der ich in der Verzweiflung meine Zuflucht nehme, komme ja eben so gut dem Thier, Baume, Stein zu, als der Persönlichkeit, so daß man sich hier plötzlich in das Gebiet der Mineralogie u. s. w. versetzt sehe — allerdings nur mit dem Unterschiede: jenen eine bloß physische, dieser eine sittliche Wesensbestimmtheit. 3) Nachdem ich die Freiheit oder Wahl Gottes zum Princip der Welt erklärt, so sey ja das Wesen Gottes eben selbst nichts Anderes als Willkühr, „denn was ist, wenn wir näher fragen, diese Bestimmtheit Gottes? nichts Anderes als eben die absolute Wahl oder Willkühr, die als das Wesen der Freiheit das Wesen Gottes ist?" (S. 13) — als wenn die Kraft, sein eignes Wesen (Liebe, Weisheit) in schöpferischer Weise zu offenbaren, oder mit unendlicher Wahl und Freiheit in der Art der Offenbarung, dasselbe wäre damit, die Wahl selbst und nur die Wahl zum Wesen zu haben.

aber nichts ist auch durch seinen Grund und Zweck schon völlig bestimmt und bezeichnet. Die durchgängige Individualisirung, welche die Schöpfung thatsächlich unläugbar enthält, von ihren großen Gruppirungen, ja von der Konception ihrer Ideen selbst angefangen bis zum kleinsten einzelnen Gebilde, jenes Spezifische in allen Dingen, läßt sich schlechterdings nicht anders erklären als aus Freiheit, aus einer Kraft, bei jedem Einzelnen in dieser Beziehung absolut (grundlos) anzufangen; denn aus Gesetz und Regel (Nothwendigkeit) folgt immer nur Gleiches. Man kann jene schöpferische Freiheit deßhalb auch bezeichnen als die Kraft unendlicher Individualisirung, d. i. eben die Kraft, Spezifisches zu setzen, das als solches kein Gesetz, keine Regel, keinen Grund in etwas Vorausgehendem hat. Die Freiheit ist darum ein von der Nothwendigkeit völlig verschiedenes Princip der Schöpfung, aber sie ist nicht getrennt von ihr, es sind zusammenwirkende, sich durchdringende Principien. Wie weit aber die Ideen der Schöpfung schon der ewige Inhalt der göttlichen Weisheit oder wie weit sie Gottes freie künstlerische Konception seyen, das liegt über unserer Erkenntniß.

Nun wird freilich von Feuerbach gegen mich geltend gemacht, alle Mannigfaltigkeit und Individualität sey gerade das Mangelhafte in der Schöpfung, und beruhe nur darauf, daß das Objekt der Idee nicht adäquat sey, das wahre und Vollendete sey seiner Natur nach ein ἅπαξ λεγόμενον.*) Ich gebe es zu von den Ideen Gottes, daß sie ewig sich selbst gleich,

*) „— — — als wäre das Wort Gottes die Welt, nicht ein ἅπαξ λεγόμενον, als wäre Gott nicht gerade deßwegen Gott, weil, was er schafft, schlechterdings so ist, wie es seyn soll, d. i. absolut der Idee gleich und gemäß, und daher da, wo zwischen dem Begriff und dem Objekt, zwischen der Idee und dem Produkt oder dem Daseyn eine absolute Identität Statt findet, nicht alle Möglichkeit des Andersseyns, folglich alle Auswahl und Mannigfaltigkeit ausgeschlossen. Nur dem Elend, der Noth des materiellen Daseins verdankt die Mannigfaltigkeit ihren Ursprung. So kommt die

nur Einmal, als Einziges, gedacht und ausgesprochen sind; aber nicht von seinen Schöpfungen. Das Geschöpf soll ein Selbständiges seyn, und darum auch ein Spezifisches, das als solches nie „der Idee adäquat seyn," d. h. mit der Idee sich decken soll. Darin liegt eben die Freude und die Lebendigkeit des Schaffens. Das ewige Thema der göttlichen Idee soll seine unendliche Variation in der Schöpfung haben, das ewig sich selbst gleiche Licht soll seine Manifestation in dem unendlichen freien Spiele der Farben haben, diese sollen zwar ins Licht verklärt werden, aber nie aufhören Farbe zu seyn; das ewige Wort Gottes ist nur Einmal und als Einziges ausgesprochen, aber die Predigt soll seinen unerschöpflichen Reichthum ewig in unendlicher Mannigfaltigkeit und Individualität ausbreiten. So ist auch der Mensch, der selbst der göttliche Logos ist, nur der Eingeborene (unigenitus); aber alle andern Menschen, die nicht Gott sind, sollen ewig Individualitäten und darin von einander verschieden mannigfaltig seyn. Daß Gott diese Individualitäten hervorgerufen, nicht bloß ewig nur seine Idee selbst zu setzen vermag, darin besteht sein unendlicher Reichthum der Erzeugung, seine unendliche schöpferische Freiheit*).

Mannigfaltigkeit der menschlichen Individualitäten nur daher, daß kein einzelnes Individuum wegen seiner Beschränktheit der adäquate Ausdruck der Idee, der Gattung ist, und daher die Natur den Mangel der einen Existenz durch die Schöpfung eines andern Wesens zu ergänzen sucht, um durch diese Mannigfaltigkeit im Daseyn die Einheit des Wesens darzustellen." A. a. O. S. 4. 5. 6.

*) Wenn das Kunstwerk eine Nachahmung der Natur ist im richtigen Sinne, d. i. nicht Nachahmung ihrer fertigen Gebilde, sondern des in ihr bildenden Geistes, so ist der Schluß rückwärts von der Weise des Kunstwerks auf die Weise des in der Schöpfung waltenden Geistes gerechtfertigt. Die Nothwendigkeit im Kunstwerk aber schließt gerade die schöpferische Freiheit nicht aus, sondern erheischt dieselbe vielmehr als eine andere, ihr gewissermaßen vorausgehende Potenz. Sie besteht, wenn wir das höchste Kunstwerk, das Drama, zum Beispiel nehmen, zunächst darin, daß die Charaktere Ausdruck von Ideen, also durch diese bestimmt seyen, und daß sie nach ihrer einmal gegebenen Bestimmtheit unwandelbar erhalten bleiben. Allein daß gerade diese Ideen und in dieser Verbindung ausgedrückt, und

§. 12.

Den dreifachen Typus der Schöpfung, die Nothwendigkeit, die Zweckmäßigkeit und Aufeinanderberechnung, und die unendliche freie Individualisirung löst nun die *neuere Philosophie durchaus in Nothwendigkeit* und zwar in bloße *metaphisische Nothwendigkeit* auf. Theologie sowohl als Besonderung sind nach Hegel selbst nur die Ergebnisse dialektischer, also logisch nothwendiger, Entwickelung. Sogar *Leibnitz* führt in seiner Theodicee die Schöpfung durchaus auf Gesetzmäßigkeit (ratio sufficiens) zurück. Diese findet er nun zwar nicht in der metaphysischen Nothwendigkeit, die er richtig auf das Negative beschränkt, sondern in der Zweckmäßigkeit. Allein indem er jenes Princip der schöpferischen Freiheit nicht annimmt, wird ihm die Zweckmäßigkeit zu einem schlechthin Bestimmenden — Gott mußte vermöge seiner Vollkommenheit unter dem Vorrathe möglicher Welten gerade diese auswählen, weil sie die zweckmäßigste —, und geräth seine ganze Lehre in

---

daß gerade diese Individualitäten dafür gebraucht wurden, das ist Sache freier Konception und schöpferischer Hervorbringung. Jene Seite der Nothwendigkeit besaß *Lessing* in hohem Grade, und dennoch hielt er sich nicht für einen dramatischen Dichter. Dann liegt noch eine andere Nothwendigkeit im dramatischen Kunstwerke: die, daß die Charaktere, indem sie nur nach eigner Bestimmtheit handeln, dennoch gerade dadurch die Eine höhere Absicht des Ganzen erfüllen. Auch durch diese Nothwendigkeit, die ihre Beziehung nicht zur Gesetzmäßigkeit, sondern zur Providenz hat, sind die individuellen Gestalten keineswegs schlechthin bestimmt; denn würde der Dichter einen Charakter bloß für seine letzte Absicht einrichten, also dessen Bestimmtheit bloß als Mittel gebrauchen so würden wir ihn des Mangels an Dichterkraft und der Unnatur (d. i. der Nichtübereinstimmung mit dem Geiste, der das Leben bestimmt) zeihen. Sondern die individuellen Charaktere werden vielmehr als selbständig, absolut (zwecklos) vorhanden vorausgesetzt, und daß sie dieser ihrer Selbständigkeit ihres zwecklosen Daseyns ungeachtet zum Plane des Ganzen gefügt sind, gerade darin besteht die künstlerische Vollendung. Wie es aber hergeht, daß das, was ein absolut Selbständiges, nur aus und für sich Bestimmtes ist, doch zugleich auch Mittel für das Ganze, also durch dieses bestimmt sey, das ist uns schon bei dem menschlichen Kunstwerke unerklärbar und undurchschaubar, wie vielmehr bei der göttlichen Schöpfung.

den Widerspruch, daß sie die Beschaffenheit der Dinge, von der ja allein ihre Tauglichkeit für Zwecke abhängt, zu einem Ersten und bestimmenden macht vor dem Schöpfer der ihnen dieselbe verliehen. Zufolge dieses Standpunktes vermag aber auch die Philosophie schlechterdings nicht zu erklären, woher diese specifische Bestimmtheit der Dinge komme? Spinoza hat sich nicht einmal die Frage aufgeworfen. Leibnitz erklärte sie in seiner Monadenlehre daraus, daß die Ausstrahlungen Gottes, durch welche die Monaden entstehen, verschieden wirken je nach der größern oder geringern Receptivität der Kreatur. Damit würde aber eine Receptivität, also eine Eigenschaft der Kreatur angenommen, bevor diese noch geschaffen, die ihre Schöpfung bestimmen soll. Hegel setzt an die Stelle des lebendigen Schöpfers seinen „Begriff", d. i. die logische Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Statt daß eine Persönlichkeit durch That das Einzelne hervorgerufen, soll es vielmehr ein logisches Gesetz seyn, daß das Allgemeine nothwendig zugleich selbst das Besondere und Einzelne sey. Wenn man das nun auch zugeben wollte, so wäre doch damit nur die Kategorie der Besonderung und Vereinzelung, durchaus aber nicht das Besondere, das Einzelne selbst, daß A und B gerade dieses Bestimmte ist, erklärt.

Hierauf beruht aber der mächtige Gegensatz zwischen unserer Auffassung und der jetzigen philosophischen in der praktischen Anwendung. Ist alles Einzelne nur Folge des nothwendigen Processes eines allgemeinen Abstrakten; dann ist nur dieses allgemeine Abstrakte oder das Gesetz seines Processes das eigentlich Seyende, die Wahrheit in jedem Konkreten, so z. B. nicht der einzelne bestimmte Mensch, sondern die Idee des Menschen und die Idee der Besonderung. Ebenso hinsichtlich der Naturgebilde, der rechtlichen Einrichtungen, der geschichtlichen Begebenheiten. Dann ist die Bemühung unserer Meister des Positiven eine vergebliche, die beim bloßen Schatten stehen bleibt und deren man nicht mehr bedarf, so wie jene philosophischen

Gesetze entdeckt sind. Ist das Einzelne hingegen ein Werk der Freiheit, dann ist seine konkrete positive individuelle Bestimmtheit von eben so unendlichem absoluten Werthe als die Seite der Allgemeinheit (der „Idee“) in ihm. Desgleichen führt auch auf dem ethischen Gebiete die Abläugnung des Princips der schöpferischen Freiheit folgerichtig zu dem puritanischen Standpunkte, nur das schlechthin Gebotene in der sittlichen Gemeinschaft der Menschen zu dulden, alles Andere dagegen, was da möglicherweise auch fehlen oder anders seyn könnte (als z. B. Bilder, Ausschmückung des Gottesdienstes, Händefalten, Stufen der Gewalten, zuletzt Kunst und Wissenschaft), zu verdammen. Zur Annahme solcher schöpferischer Freiheit bewegt uns denn auch nicht müßige Kontemplation. Es kommt uns nicht zu Sinne, das Wesen Gottes und den Hergang in Gott, als er die Welt schuf, darlegen zu wollen. Dieses ist ein unabweisbares Problem für den pantheistischen Standpunkt, für uns ein unzuläßiges. Sondern es bewegt uns dazu das praktische Bedürfniß: den Werth des Positiven, Konkreten, Individuellen, den Werth der Thatsachen zu retten *). Auf der andern Seite wird durch dieselbe der logischen Entfaltung (z. B. der im Princip eines Rechtsinstitutes enthaltenen Konsequenzen) keineswegs ihr Werth benommen, sondern nur ihr rechter Gebrauch angewiesen. Dieser kann nämlich überall nur darin bestehen, das bestimmte Wesen einer Sache (z. B. eines Rechtsinstitutes) als eines gegebenen Objekts zu erkennen oder eigentlich zu verdeutlichen, nicht aber den Grund und die Nothwendigkeit ihrer Existenz selbst zu enthüllen **).

---

*) Auf den Ausdruck „Wahl,“ so unverfänglich er nach meinen nähern Bestimmungen ist, lege ich deßhalb auch gar kein Gewicht, sondern bloß auf die Sache, wie sie hier und schon in der ersten Auflage meiner Rechtsphilosophie im Gegensatze der jetzigen Philosophie erörtert worden.

**) Wirft man hiebei schließlich die Frage auf, ob vermöge der schöpferischen Freiheit Gottes eine andere Welt möglich gewesen als die wirklich vorhandene, wie darüber von Leibnitz, Spinoza, Schelling u. s. w.

Viertes Kapitel.

Die Providenz.

§. 13.

Ist die Schöpfung das Werk der Persönlichkeit, so ist die Zweckmäßigkeit nicht bloß Erscheinungsform der Dinge (wie nach dem System Hegel's), sondern wahrhafte Ursache ihres Daseyns. Sie sind nach Zweck und Absicht geschaffen. Alles, was da ist, ist nicht bloß in seinem Grunde homogen, auf gleichmäßigem Gesetze beruhend, sondern auch in seiner Wirkung auf

---

verhandelt wird, so versteht sich aus Gesagtem einmal von selbst, daß eine ungerechte, unweise u. s. w., Welt unmöglich war, weil die Weisheit, Gerechtigkeit derselben aus dem Wesen Gottes folgt. Wenn aber Leibnitz in dieser Weise weiter schließt, daß aus dem Wesen Gottes die „vollkommenste" Welt folge, so setzt er damit einen Maaßstab, den der Vollkommenheit, für Dinge voraus, auf die er nicht anwendbar ist. Was ist vollkommener, der Geruch der Rose oder der Nelke, die Schönheit des Apollo oder des Adonis, der Staat der Griechen oder der Römer? Das Princip schöpferischer Freiheit involvirt eben eine Individualität der Dinge, welche jede Vergleichung und damit jeden Maaßstab der höhern Vollkommenheit ausschließt. Es handelt sich also nicht um die Möglichkeit einer Welt von entgegengesetzten sittlichen Charakteren, sondern nur um eine Welt von anderer Individualität, anderer Bestimmtheit der Konception, und diese Möglichkeit scheint nach unserem Princip nothwendig angenommen werden zu müssen. Vor aller Beantwortung ist aber hier erst die Frage selbst zu verdeutlichen. Unter Möglichkeit denken wir uns immer eine That als noch bevorstehend, zeigt dann die Zukunft, daß nicht sie, sondern eine andere geschehen, so ist sie von jetzt an auch nicht mehr möglich. Alle Möglichkeit beruht also darauf, daß vorher ein Anderes galt als nachher. Nun ist aber bei Gott Alles ewige Gegenwart, sohin kann es für ihn eine Möglichkeit in diesem Sinne nicht geben. Ist für Gott nicht Vergangenheit und Zukunft, so ist die Möglichkeit eines Andern für ihn so wie für uns nach bereits geschehener That, die ja eben dieselbe ausschließt. Die Möglichkeit einer andern Welt können wir deßhalb nur in der relativen und idealen Bedeutung behaupten, daß die bestimmte Welt nicht schon durch das göttliche Wesen gegeben, sondern Werk der freien That ist, in sofern also eine andere möglich war; dagegen können wir die Möglichkeit einer andern Welt nicht in absoluter und realer Bedeutung behaupten, weil eben Gott

einander berechnet, mit um dieser Wirkung willen vorhanden. Dieß ist es, was wir Providenz nennen, und worin wir die eigentlichste und ausschließlichste Attribution der Persönlichkeit finden. Die Zweckmäßigkeit ist aber nicht für sich allein Princip der Schöpfung so wenig als die Freiheit, sondern sie setzt ebensowohl die freie Hervorbringung als jene theils sittliche theils künstlerische Nothwendigkeit (§. 10) voraus. Damit beseitigt sich der Einwand, daß die absolute Macht keiner Mittel bedürfen und nicht von deren Brauchbarkeit für den Zweck abhängen könne, und deßhalb die Vorstellung der Providenz, statt der absolut nothwendigen Wirksamkeit, eine Gottes unwürdige Vorstellung sey. Für Gott ist allerdings vermöge der Vollkommenheit seiner Werke nichts bloßes Mittel, und besteht auch keine andere Schranke der Brauchbarkeit als die Wesenheit, die er selbst den Dingen verliehen. Aber daß das um seiner selbst willen Hervorgerufene nach der ihm verliehenen Wesenheit dennoch zugleich dem Plane des Ganzen dient, darin besteht die Providenz, die wir bewundern.

---

diese Welt wirklich beschlossen hat, und wir gemäß der Ewigkeit göttlicher Verhältnisse keinen Zeitpunkt setzen können, indem er sie nicht beschlossen hätte. Nun haben wir aber von dem Zustande einer ewigen Gegenwart keine Anschauung, ja es ist uns widersprechend, daß der göttliche Rathschluß der Schöpfung, der eine That ist, also in die Zeit fällt, dennoch ein ewiger seyn soll. Deßhalb sind wir durchaus unfähig uns zu denken, wie in Gott die Möglichkeit sich zur Wirklichkeit und Nothwendigkeit verhalte, also unfähig jene Frage eigentlich und positiv zu beantworten, sondern wir können nur kraft unseres Gottesbewußtseyns negativ die irrigen Vorstellungen ausschließen, auf der einen Seite die Möglichkeit im menschlichen Sinne sonach eine Berathschlagung Gottes und einen Zustand, nach welchem Gott sich sagen müßte, damals hatte ich noch die Möglichkeit einer andern Welt, jetzt aber ist es zu spät, auf der andern Seite eine Nothwendigkeit, sey es auch eine innere, nach welcher die ganze Bestimmtheit der Welt ohne göttliche That schon mit dem göttlichen Wesen gesetzt wäre. Das pantheistische Axiom, daß in Gott purer actus sey und nichts bloße potentia könnte nun jene erste Wahrheit bedeuten, aber es bedeutet sie nicht, sondern bedeutet diesen Irrthum, daß mit dem Wesen Gottes alle wirklichen Dinge als solche gegeben sind.

§. 14.

Die spekulative Philosophie verwirft den ganzen empirischen Kausalnexus, d. i. daß die Dinge an den Ursachen, welche uns die Erfahrung zeigt, ihren wahrhaften Grund hätten. Die unzähligen Ursachen, durch die irgend ein Ding oder ein Ereigniß entsteht — z. B. die französische Revolution durch den Despotismus Ludwig's XIV., die Sittenlosigkeit Ludwig's XV. die Schwäche Ludwig's XVI., den Uebermuth des Adels, die Finanznoth seit dem amerikanischen Kriege, die Centralisation, die Halsbandgeschichte u. s. w. u. s. w. — haben keinen Zusammenhang unter einander, und beruhen jede selbst wieder auf unzähligen Ursachen, die an sich in keiner Beziehung zu diesem Ereigniß (der Revolution) stehen. Welches ist nun aber die Ursache dieses Zusammentreffens aller der Ursachen? Denn wenn dieses keine Ursache hat, so ist das letzte Resultat, das Erreigniß selbst ein Zufall! — Deßhalb postulirt die spekulative Philosophie einen absoluten Zusammenhang über dem empirischen Kausalnexus, sie findet ihn aber in dem logischen Gesetze oder Processe, so Schelling im Processe seiner beiden Potenzen, Hegel in der dialektischen Entfaltung des Begriffes. So z. B. ist die französische Revolution nichts Anderes als der Begriff des Willens, der auf dem Gange seiner weltgeschichtlichen Entwickelung in das Moment tritt, rein als Wille, als Gedanke des Willens, und zwar noch als abstrakter Wille sich die äußere (objektive) Welt zu unterwerfen.

Dieß ist das Allerheiligste der spekulativen Philosophie, es soll gerade den Standpunkt der Spekulation bestimmen im Gegensatze des Standpunktes der bloßen Reflexion, und darauf beruht namentlich die Konstruktion der Weltgeschichte, durch die sie bisher Unerhörtes zu leisten anspricht. Denn die tiefere geschichtliche Auffassung, die unsere Zeit eigen ist, erklärt zwar auch die geistigen Erzeugnisse einer Nation sämmtlich als ein

Ganzes aus Einem Princip, nämlich dem inwohnenden Sinne dieser Nation, z. B. etwa die griechische Kunst, Wissenschaft, Sitte, Staatsverfassung aus dem Sinne der Schönheit. Aber die spekulative Philosophie thut weit mehr als dieß. Sie erklärt aus dem Einen Principe nicht minder auch die äußeren Zustände und Begegnisse der Nation. Daß die Griechen von schöner Korporisation waren, daß sie in mehrere Stammstaaten zerfielen, damit sie ein manigfaches und doch harmonisches Ganzes darstellten, daß sie gerade so viel Waffenglück hatten, um ihre Unabhängigkeit zu behaupten, nicht so viel um Eroberungen zu machen, damit die in sich geschlossene Gestalt des Kunstwerks nicht verrückt werde, daß Alexander als Jüngling starb, weil er dieses Volk der Jugend repräsentirte u. s. w. alles das ist nach der spekulativen Auffassung nicht minder ein nothwendiges Ergebniß der Idee der Schönheit und des Kunstwerks als die Lykurgische Staatsverfassung, die attische Tragödie u. s. w. und tiefer gegangen ist dieses griechische Princip der Schönheit selbst wieder ein Ergebniß des dialektischen Prozesses des Willens. Der substantielle Wille (Allgemeinheit, höhere objektive Macht über den Menschen) setze sich als seinen Gegensatz den subjektiven Willen (Recht und Thätigkeit des einzelnen Menschen) gegenüber, beide aber, noch nicht auseinandergesetzt (wie in der römischen Welt), sondern in idealer Einheit (Wechseldurchdringung) gehalten, seyen eben dieses Reich der Schönheit. So ist es der dialektische Proceß des Willens, der als absoluter und einziger Grund sowohl die innere Geisteseinrichtung als die äußere Beschaffenheit, Zustände und Schicksale des griechischen Volks bestimmte.

Allein da nun doch alle Vorgänge auf Kausalnexus beruhen, so muß man von der spekulativen Philosophie die Erklärung fordern, wie die logische Entfaltung der Idee auf diesen Kausalnexus wirke. Wollte man auch jene logische Operation sich gefallen lassen, nach der angeblich die Kategorie von Ursache

und Wirkung, ebenso wie des Zwecks, selbst und als solche sich in jene höhere des absoluten Zusammenhangs auflöst, also an sich als bloßer Schein sich herausstellt so ist doch damit nicht erklärt, wie eine spezielle Idee diese speziellen einzelnen Ursachen wirkte, z. B. wie die Schönheit, als Idee des griechischen Lebens, den Wind wirkte, der der griechischen Flotte da günstig, da ungünstig war, oder das Fieber, das den Alexander tödtete. Zwar wird man die Erklärung damit gegeben zu haben behaupten, daß alle diese Umstände von selbst mit der Idee als deren integrirende Theile vorhanden seyen, indem diese ja eben die Einheit von Begriff und Objekt oder von geistigem Gedanken und dessen leiblicher Verwirklichung sey. Allein solches ist nur da denkbar und begreiflich, wo das Leibliche unmittelbar und nothwendig Ausdruck eines Geistigen ist, nicht aber wo es an sich selbst zufällig dem Gedanken bloß als äußerliches Mittel dient; aber jener Wind oder jenes Fieber sind gewiß nicht unmittelbarer Ausdruck der Idee der Schönheit.

§. 15.

Der absolute Zusammenhang, den wir über der Reihe der einzelnen Ursachen und Wirkungen fordern, soll er anders zugleich mit diesen im Einklang seyn, kann nirgend anders liegen als in der göttlichen Providenz. Nur ein persönlicher Geist ist im Stande, die Unzahl der einzelnen Ursachen zu Einem Resultate zu verbinden, und für die Darstellung einer idealen Konception die dazwischen liegenden realen Mittel in Bewegung zu setzen. Nur hieraus erklärt sich sowohl die Dienstbarkeit der physischen Erfolge für die geistigen Zwecke, als die häufig zugleich künstlerische Bedeutung dieser Zwecke selbst. Denn solche künstlerische Erklärungsweise, wie die des frühen Todes Alexander's, weil er gleich Achilles das Volk der Jugend repräsentirt, oder der Schwindsucht, an der Spinoza sterben mußte, weil nach seiner Lehre die einzelnen Dinge in Gott ver-

schwinden *) — deren Richtigkeit in diesen Beispielen ich lediglich dahingestellt lassen muß — ist keineswegs der spekulativen Philosophie eigenthümlich. Sie ist der christlichen Anschauungsweise von jeher unter dem Namen der typischen Erklärung geläufig, wobei jedoch nach ächter Kunstweise der Typus nicht, wie hier, als primärer, sondern nur als sekundärer Zweck erscheint. So deuten von jeher Theologen den Tod Mosis vor der Betretung des gelobten Landes dahin, daß er Repräsentant des Gesetzes ist, das Gesetz aber nicht in das Gottesreich eingeht, dagegen Josua ins gelobte Land führt, weil er, wie schon sein Name zeigt, Vorbild Jesu ist, womit aber die eigentliche und primäre Ursache des Todes Mosis, sein Unglaube, dennoch nicht zurückgestellt wird. Aehnliche Deutungen finden sich auch schon in den heiligen Urkunden selbst. Solche Miterreichung der manigfachsten Zwecke und Gestaltungen bei dem Einen großen Hauptfortgange, welche diese Erklärungsweise voraussetzt, ist aber schlechterdings nur das Werk des persönlichen fürsehenden Geistes.

Die Weltgeschichte namentlich erscheint nach diesem providentiellen Standpunkt zugleich als Mittel für einen jenseits ihrer liegenden Zweck, das Gottesreich (§. 17), und als ein Zweck, als ein vollendetes Ganzes in ihr selbst, und sie ist nach der letzten Beziehung mit unbestreitbarer Wahrheit als ein Kunstwerk bezeichnet worden**). Sie ist ein Kunstwerk nach der Art ihres Fortganges, indem alle Individuen nach ihrer Natur und Freiheit handeln und dennoch, auch des menschlichen Widerstrebens ungeachtet, ja so-

---

*) Hegel, Geschichte der Philosophie III. 370. „Er starb den 21. . . . . an der Schwindsucht, an der er seit lange gelitteu, übereinstimmend mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelheit in der Einen Snbstanz verschwindet." Ebenso noch einmal 378 . . . „deren einzige Thätigkeit ist, Alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in dem Alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich verkömmt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben."

**) Schelling, Vorles. über das akadem. Studium. 11. Vorles.

gar mittelst desselben, der höhere Gedanke sich erfüllt, und sie ist ein Kunstwerk nach ihrem Inhalte, als harmonisch entfaltete Darstellung und Aufeinanderfolge göttlicher Ideen. Jedes Volk und jedes Zeitalter hat deßhalb in ihr seinen besondern Beruf, es ist ein Träger eines göttlichen Gedankens und einer göttlichen Aufgabe in der Fortbildung des menschlichen Geschlechts. Dieß ist sein weltgeschichtliches Princip. Aus ihm kömmt die Eigenthümlichkeit seines Wesens, d. i. seiner Lebenswürdigung und seiner Anlagen, aus ihm auch nicht minder vermöge göttlicher Providenz seine Zustände (Korporisation, Wohnsitze, Stammverhältnisse u. s. w.) und seine Schicksale, und daher erklärt sich die Uebereinstimmung und Zusammengehörigkeit jenes Innern und dieses Aeußern, wo eine unmittelbare Wirkung des Einen auf das Ander nicht Statt hat. Diese künstlerische Konception und Providenz ist der höhere Grund über dem empirischen Kausalnexus, den die spekulative Philosophie mit Recht postulirt, aber mit Unrecht in einem logischen Prozesse findet. Er ist auch, weil selbst eine reel wirkende Macht, nicht im Gegensatze gegen den Kausalnexus, sondern von ähnlicher Art und in engster Verbindung mit diesem. Die göttliche Liebe als oberste Ursache (Motiv) und das Reich Gottes als letztes Ziel umschließt und durchdringt auch die künstlerische Konception des Weltplanes. Dieser künstlerische und providentielle Zusammenhang ist aber, als ein Werk göttlicher Freiheit, nur in einzelnen Strahlen ahnend zu erkennen, nicht in einem rationellen System erschöpfend — gleichsam als die Totalität des göttlichen Weltplanes — darzulegen *).

---

*) Damit wird in keiner Weise die große Leistung der spekulativen Philosophie angefochten, daß sie Principien (Gesetze) annimmt, welche der Natur oder der Geschichte oder größeren Abtheilungen derselben im Ganzen, nicht den einzelnen Dingen, Klassen oder Menschen angehören, und einen ihrer eignen Natur entsprechenden daher nothwendigen Verlauf (Prozeß) dieser Principien, durch den sich Phänomene erklären, die aus der Beschaffenheit der einzelnen Gebilde, Menschen, Völker sich nicht

Auf der unendlichen schöpferischen individualisirenden Freiheit, dann auf der unendlichen Intensivität des göttlichen Wesens, endlich auf der Fürsehung, die den unendlichen Reichthum selbständiger Daten zur Einheit beherrscht, beruht die unergründliche Tiefe alles Geschaffenen, die selbst, in soweit sie begriffen ist, von dem Eindrucke der Bewunderung ewig begleitet ist. Den Spruch des Dichters: „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist," findet Hegel ungeschickt, indem die Natur eben gar kein inneres habe, sondern gerade die Aeußerlichkeit der logischen Bestimmungen sey, Wäre das wirklich der Fall, dann allerdings wäre die Natur nicht unergründlich und auch nicht tiefer als das Gesetz des Dreiecks, und wäre aber auch schon die mächtige poetische Wirkung derselben unerklärlich. Da aber eine Persönlichkeit ein Geist hinter der Natur ist, so hat der Dichter vollkommen recht.

---

lösen lassen. So kann man von einem mythologischen Prozeß sprechen. So ist das Princip der schönen Menschlichkeit, auf das man die griechische Welt zurückführt (die übrigens nicht bloß von Philosophen so angeschaut wurde), ein konkretes und ein wahres Princip, ohne daß man deßwegen das angeblich noch höhere Gesetz, aus dem dieses selbst wurde, den Verlauf des Willens nach seinem substantiellen und subjektiven Momente zuzugeben brauchte. Solche Principien, ihren Prozeß und dessen Rhythmus zu ahnen, ist die Gabe des philosophischen Künstlers, die Schelling in so hohem Grade besitzt, und die Hegel, wiewohl minder reich damit ausgestattet, in größerem Umfang angewendet hat. Aus diesen Gründen hat Hegel's Philosophie der Geschichte einen Vorzug vor Werken der Historiker, daß diese meistens nicht zu den allgemeinen die Epoche beherrschenden Principien dringen, nur das die Menschen Bewegende im Auge haben, daher die Wirklichkeit nicht in derselben Geistigkeit auffassen. Unterstützt ist dabei Hegel allerdings durch seine athletisch geübte Handhabung der Kategorien. Auf der andern Seite aber hat Hegel's Philosophie der Geschichte wieder einen durchgängigen Zug der Manierirtheit, durch den sie hinter jedem einfachen historischen Werke zurücksteht dadurch, daß sie über diesen enthüllten konkreten Principien den falschen Grund des logischen Prozesses geltend macht, und so die lebendigen Erscheinungen in die abstrakte Denkform, die denselben in Wahrheit fremd und äußerlich ist, auflöst. —

Fünftes Kapitel.

Die Zeitlichkeit der irdischen Bedingungen.

§. 16.

Persönlichkeit und Freiheit Gottes, folgeweise auch des Menschen, vorausgesetzt, ist erst Geschichte im wahren Sinne möglich. Es ist dann die Weltgeschichte unzweifelhaft ein Werk der That, der göttlichen Fügung und des menschlichen Handelns. Es ist aber auch wenigstens die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß selbst die Grundbedingungen des menschlichen Zustandes, auf welchem die Weltgeschichte vor sich geht, Folge einer That des Menschen sind, daher vor dem andere waren, und dereinst andere sein werden.

Gemäß der christlichen Offenbarung befand sich nämlich der Mensch in einem primitiven Zustande der Unschuld in Gott („Paradies"), durch That des Menschen erfolgte der gegenwärtige (weltgeschichtliche) Zustand mit seinen Bedingungen: der Entferntheit von Gott und der Macht des Bösen mit dessen Gefolge natürlicher Uebel (Tod, Schmerz u. s. w.) Mittelst der göttlichen That der Erlösung ist für den Menschen in seinem innersten Leben das ursprüngliche Band zu Gott wiederhergestellt. Zuletzt aber soll wieder durch die That Gottes ein ewiger Zustand sittlicher und natürlicher Vollendung eintreten („das Gottesreich") — der letztere von noch anderer höherer Art, als jener primitive Zustand, nämlich ein solcher, in welchem die materielle Unterlage des menschlichen Daseyns ins Geistige verklärt, die Unmittelbarkeit des ersten Zustandes in die durchdringenste Erkenntniß erhoben („erkennen, wie ich erkannt bin"), und, was alle Möglichkeit des Abfalls ausschließt, das innerste Selbst des Menschen unmittelbar von Gott erfüllt und durchdrungen ist, („daß Gott sey Alles in Allem").

Dieß ist die einfache große Anschauung des Christenthums. Findet sie an der Voraussetzung des persönlichen Gottes ihre Möglichkeit, so an dem wirklichen Zustande in hohem Grade ihre Bestätigung. Denn das menschliche Daseyn enthält Widersprüche, für die es keine Erklärung gibt, außer in jenem Akte der Diremtion, durch welchen die sittliche Welt aus ihren Fugen kam. Desgleichen weisen sowohl der innere Zustand des Menschen, die Sehnsucht und Ahnung, der Widerspruch zwischen Anforderung und Erfüllung, als die äußere Gestalt der sittlichen Welt, die Ungerechtigkeit der irdischen Schicksale (Kant), der nie entschiedene Kampf der Wahrheit mit der Lüge u. s. w., ja selbst die thatsächlichen socialen Einrichtungen, z. B. das unvertilgbare Vorhandenseyn einer Kirche neben dem Staate, auf jenen verheißenen Zustand der Vollendung hin. Er ist die Idee, auf welche alle Fäden der sittlichen Welt hinauslaufen.

Die spekulative Philosophie konnte sich gegen die Tiefe dieser christlichen Enthüllung des Weltzusammenhanges nicht verschließen. Aber was dort That und Geschichte ist, das wird ihr zum ewig vorhandenen logischen Verhältniß. Wie ihr die Welt nicht ein Faktum, sondern das Besondere schon dem Begriffe nach im Allgemeinen gesetzt ist, so auch ist ihr der Sündenfall nicht ein Faktum, sondern es liegt im Begriffe, daß die Subjektivität sich zum äußersten Gegensatze gegen das Substantielle vertiefen muß, damit dieses dadurch zu seinem vollen Bewußtseyn komme, oder auch daß eine Persönlichkeit ist (ein „für sich"), die als solche sich dem Allgemeinen gegenüber stellt, also das Beewußtseyn als solches ist ihr die Sünde.*) Die Auferstehung ist nicht eine Thatsache, die vor achtzehnhundert Jahren sich ereignete und dereinst sich wiederholen wird, sondern sie ist das, was zu allen Zeiten, in jedem Augenblick vor sich

---

*) Z. B. Hegel's Rechtsphilosophie §. 139. Encyklopädie S. 55. Religionsphilosophie (1840) III. 259. 260.

geht wenn der Mensch sich in seinem Bewußtseyn wieder der Substanz hingibt, und so dadurch, daß die vernünftige Welt fortdauert (da er ja nicht mehr Ich seyn will), auch fortdauert. Das Reich Gottes ist nicht die zukünftige Welt jenseits der irdischen Zustände, sondern die immer vorhandene Einrichtung des Staats in seiner Architektonik von Vernunftbestimmungen.*) Danach sind denn die Bedingungen des gegenwärtigen irdischen Zustandes ewige. Es wird nie anders seyn, als daß der Mensch in Sünden geboren wird, und das Dichten des menschlichen Herzens von Jugend auf böse ist, nie anders, als daß Schmerz sein Leben erfüllt, und der Tod es beendigt. Das Bewußtseyn aller Völker, die Tradition durch die ganze Geschichte des Menschengeschlechts, weist auf ein verlornes Paradies hin und auf eine verheißene jenseitige Zukunft. Ein Schmerz und Eine Hoffnung erfüllt das menschliche Leben in seiner Tiefe. Die Hoffnung wird hier entzogen und für den Schmerz nur das Heilmittel geboten, sich in Gedanken über ihn zu erheben. Was ist nun das wissenschaftliche Motiv, jene Annahme des religiösen Glaubens zu läugnen, d. h. nicht sie für unerwiesen (denn das versteht sich von selbst), sondern für unwahr, für unmöglich zu erklären? Kein anderes als jene erste Voraussetzung, daß es keinen persönlichen Gott gibt, der da schaffen und verändern kann, daß Alles logisch nothwendig, sohin gleichmäßig ewig ist, wonach dann auch die Widersprüche in der Welt nur logisch ihre Lösung finden können. Allein die Wi-

*) Z. B. Hegel's Rechtsphilosophie §. 258. (S. 313) 270. 360. Geschichte der Philos. III. 133. Philos. der Religion II. 250 und folg. Hegel's eigne Aeußerungen sind zwar nicht so unverhüllt als die seiner jüngeren Schule, aber um deßwillen doch nicht minder unzweideutig. — Auch Fichte hat eine ähnliche Stellung gegen die Verheißung des ewigen Reiches wie Hegel. Er findet nämlich die Ewigkeit und Seligkeit auch nur diesseits, und zwar in der übersinnlichen und nur darum auch überzeitlichen Natur des Ich (der Persönlichkeit), und der übersinnlichen und darum überzeitlichen Bedeutung des moralischen Handelns, während Hegel sie in den äußern Gestaltungen des irdischen Lebens findet.

dersprüche in der Welt sind nicht nur logische Gegensätze, sondern reale Konflikte, für die keine logische Nothwendigkeit besteht, die eben so gut in Einklang seyn könnten, ja sollten, und sie können ihre Lösung nicht in einer logischen Einigung, einem reichern Begriff, sondern nur in einer realen Veränderung erhalten. So namendlich ist die Einigung des substantionellen und individuellen Willens, die Hegel selbst als Vernunftpostulat betrachtet, nie durch den Staat, wie er annimmt, wirklich gewährt. Denn der individuelle Wille, der der Militär- und Polizeimacht im Hintergrunde bedarf, damit er den substantiellen erfülle, ist diesem nicht wahrhaft geeinigt. Nur das Gottesreich, in welchem der menschliche Wille innerlich vom göttlichen durchdrungen ist, enthält diese Einigung.

§. 17.

Die Weltgeschichte nimmt hiernach nur den Raum des irdischen Daseyns ein. Ihre Aufgabe ist es, den unentfalteten Zustand der Menschheit zu dem der völligen Entfaltung zu erheben. In Folge des menschlichen Falles geht aber diese Entfaltung nicht in Gott, sondern außer ihm vor sich. Sie ist deßhalb auch bloß Entfaltung, nicht zugleich fortgesetzte neue Schöpfung, nicht Erhöhung des innersten Wesens und Vermögens durch Zuströmen neuer göttlicher Kräfte, nicht wirklicher Fortschritt. Die Weltgeschichte enthält demnach allerdings eine stete Steigerung der Selbstbewußtheit (Reflexion, Spekulation), der Herrschaft über die eignen geistigen Kräfte, dadurch der Uebermacht über die Natur (Technik), der Herrschaft über die vereinten Kräfte und dadurch über den Gemeinzustand (neuerer Staatsmechanismus) — insofern zeigt die Weltgeschichte eine stete Perfektibilität. Allein durch diese Entfaltung wird die entfaltete Substanz selbst, der menschliche Sinn und Geist, keineswegs verbessert und erhöht. Daher haben weder das sittliche Wesen und die schöpferische (künstlerische) Kraft des Menschen eine Steigerung, noch die philosophische Einsicht

in die ewigen Gründe eine generische Erweiterung in der Geschichte. Ueberdieß entfaltet sich in gleichem Maaße auch das Böse, das nun auch zum menschlichen Wesen gehört, mit seinem Gefolge von Uebeln, und durchdringt überall jene Steigerung der geistigen Kräfte. Daher mindern sich mit der Kultur die Unschuld, die Natürlichkeit, der einfache Lebensgenuß. Ja die gesteigerte Kultur gebiert oft gerade durch dieses Mitwuchern des Bösen Zustände der Unkultur, der Dumpfheit und Beschränktheit *). — Innerhalb dieser Schranken gebannt kann denn die Weltgeschichte nie zu einem generisch höhern Zustande des Menschengeschlechts führen; niemals ist sie ein Verlauf, eine Reihe, die von selbst an ihrem Ende zum Zustande der Vollendung würde **). Dieser kann vielmehr nur durch eine That Gottes erfolgen, welche die Grundbedingungen des irdischen Zustandes aufhebt. — —

Nur für das Verhältniß des Menschen zu Gott, die Religion, greift Gott schon in diesem Zustande der Entferntheit von ihm dennoch unmittelbar ein, um das zerrissene Band wieder herzustellen, und das Böse, die Sünde, zu tilgen — die Offenbarung und Erlösung. Durch den ganzen Gang der Weltgeschichte, als das Reich der natürlichen Entfaltung, zieht sich daher die göttliche Oekonomie der Erlösung als ein unsichtbar sichtbares übernatürliches Reich, ein Eingreifen der ewigen jenseitigen Welt, um die diesseitige, die in sich selbst

*) Einige von der Schule Hegel's leiten daraus, daß Gott die Weltgeschichte lenkt, die Folgerung her, daß das Jetzige, Letzte immer das Beste seyn müsse, daher die moderne Zeit durchaus besser als das Mittelalter oder die Zeit der ersten Kirche, das preußische Landrecht die vollkommenste Gesetzgebung, die französischen Zustände besser als die englischen, der jetzige Unglaube besser als der alte Glaube. Man hätte auch unter den byzantinischen Kaisern und zehn Jahre vor Luther so räsonniren können. Wenn Gott wirklich nur der „Weltgeist" Hegel's wäre, dann wäre die Folgerung richtig.

**) Dieß ist ein Hauptgrund gegen die Rothe'sche Lehre über Kirche und Staat.

kein Band zu ihr hat, zu ihr zu führen. Seine Wirksamkeit ist im Innersten anderer Art, unmittelbar persönliche That Gottes, welche die Stellung des Menschen zu Gott wesentlich ändert und den Menschen über die Grundbedingungen seiner Natur erhebt — Offenbarung, Gnade, Wunder. Die Persönlichkeit Gottes vorausgesetzt, ist das Wunder gerade seine natürliche Wirkungsweise, und es ist unnatürlich (bloße Folge menschlicher Schuld), daß Gott seine unmittelbare persönliche That zurückzieht oder verbirgt, daß er die gegebene Natur in ihrer Mangelhaftigkeit bloß nach ihren eignen Kräften gewähren läßt. Diese Offenbarung und Erlösung wirkt nun zwar mittelbar auch auf jene natürliche Entfaltung, da die Religion nothwendigen Einfluß auf die Gesittung und Bildung übt; aber ihre übernatürliche Kraft beschränkt sich auf die Religion, das innerste Band zu Gott. Die Zustände des Menschen werden durch sie nicht vom Charakter der Zeitlichkeit befreit, noch die theoretische Erkenntniß über ihre Gränzen erweitert. Dieses verkennt man, wenn man vom Christenthum und den Bedingungen des neuen Bundes Entbehrlichkeit des Königthums, ja der bürgerlichen Obrigkeit überhaupt, Aufhebung der Todesstrafe (Schleiermacher) und Aehnliches erwartet. Desgleichen wenn man (etwa in Folge der Wiedergeburt) eine philosophische Erkenntniß ganz neuer Art anspricht. Gott ist uns nur von der sittlichen Seite (Gerechtigkeit, Liebe, Heiligkeit), nicht auch von der schöpferischen und intellektuellen Seite (Macht, Weisheit, Schöpfungsplan) offenbar. Auf dieser Verwechselung beruht es wenn man den apostolischen Ausspruch, daß der Geist die Tiefen der Gottheit enthülle, anruft, um das Unternehmen der spekulativen Philosophie zu rechtfertigen.

§. 18.

Wenn demnach die Thatsache einer ursprünglichen menschlichen Schuld unentbehrliches Erklärungsmoment des zeitlichen

Zustandes ist, so darf doch dieser destruktive Akt durchaus nicht als positive und konstitutive Ursache desselben betrachtet werden. Das Böse ist nicht gestaltend, es erzeugt keine Ideen, es kann sie nur trüben und alteriren. Daher können Recht und Staat ihrer Idee nach nicht aus der Sünde oder der Sündhaftigkeit des Menschen abgeleitet werde, sondern nur ihre zeitliche Beschaffenheit (die Aeußerlichkeit des Rechts und die Gottgetrenntheit des Staats) ist daraus abzuleiten. Desgleichen darf die Weltgeschichte ihrer Idee nach nicht als eine Folge des Falles angesehen werden. Der primitive Zustand des Menschen (Paradies) bedurfte ja, wie die Kirche selbst annimmt, nach ewiger göttlicher Idee erst noch einer Entfaltung zum vollendeten Gottesreiche. Nur daß diese Entfaltung außer Gott vor sich geht, ist Folge des Abfalls. Die sittliche Welt hat deßhalb ihre absoluten Charaktere, die in allen Stufen und unter allen Bedingungen ihr nothwendig angehören, und es fällt auch die Stufe des irdischen Zustandes nicht aus dem Ganzen des Weltplans heraus. Es sind die ewigen Verhältnisse, wenn auch in trüber und gestörter Weise, in ihr vorhanden, und es ist selbst der Zustand der Vollendung schon als Keim und Macht in ihr gegenwärtig und wirksam; wenn das auch dem empirischen Menschen, der nur die Gegenwart auf sich wirken läßt, verborgen bleibt. Er ist insofern allerdings nicht bloß ein Jenseits, das heißt, er ist nicht ein purer Gegensatz des Diesseits; aber seine wahrhafte Realisirung ist in dem Diesseits nicht gegeben, sondern jenseits zu erwarten. — Diese Nähe und Gegenwart des höhern Reiches zugleich im Zeitlichen anzuschauen, ist praktisch das Streben der Religion, nicht minder aber auch theoretisch die Aufgabe echter Spekulation.

Ein Charakter des irdischen Zustandes ist namentlich die Zersplitterung der Momente, die im Ewigen zwar unterschieden aber in unauflöslicher Durchdringung sind. So vor Allem Gott und Mensch, so Recht und Moral (objektive und subjek-

tive Sittlichkeit), Staat und Kirche, Philosophie und Theologie u. s. w. Es ist daher die Aufgabe, ebenso sehr die tiefere Einheit dieser Momente, als die Nothwendigkeit ihrer fortwährenden Geschiedenheit in der irdischen Existenz festzuhalten. Die spekulative Philosophie hat hierin eine tiefe Wahrheit, daß sie die Einheit dieser Gegensätze (richtiger dieser Momente) voraussetzt und nachzuweisen sucht. Aber ein Irrthum ist es, daß sie dieselben auch in ihrer empirischen Gestalt als Eins glaubt und eine Einheit sucht, die sie in dieser Gestalt haben sollen. Dahin gehört es z. B., Staat und Kirche in ihrer empirischen Gestalt für Eins zu halten und deßhalb die Einheit desselben Oberhauptes mit gleicher Stellung für sie zu suchen (Marheineke).

Sechstes Kapitel.

Das menschliche Erkennen.

§. 19.

Da Gott als Person ebenso uranfänglich reales Seyn und reale Macht (Wille, That, Liebe, Schöpferkraft) als Intelligenz ist, beides in unauflöslicher Einheit, demzufolge auch alles Geschaffene ein ursprünglich ebenso sehr Reales als vernünftig Bestimmtes ist, so ist alles Erkennen (göttliches oder menschliches) nicht Auflösen des Realen (Objektes) in Denkbestimmungen, sondern Aufnehmen desselben als eines Spezifischen und gleich Uranfänglichen, ewig von den Denkbestimmungen Verschiedenen, und dieß ist Anschauung. Sie ist keineswegs nothwendig sinnlicher Art, auch die Wirksamkeit des Geistes kann nur durch Anschauung erkannt werden. Faßt man dagegen, wie Hegel oder früher schon Fichte, alle Realität selbst nur als logische Emanation, dann besteht das Erkennen allerdings darin, „einem Gegenstande das Sinnliche zu nehmen und

ihn zum Gedanken zu machen." *) Aber das ist, wie jedes Beispiel zeigt, unrichtig. Es bleibt bei dieser Auflösung des Objekts in Denkbestimmungen immer etwas übrig, das auch nicht nothwendig sinnlicher Art ist, und dieses Etwas ist gerade das Bedeudtenste, die Sache selbst**). Nur dadurch, daß alle Erkenntniß zuletzt Anschauung ist, erklärt es sich, daß wir auch das Individuelle erkennen. Bloß aus dem Allgemeinen, das die Denkbestimmungen sind, wäre das nicht möglich; denn zwischen diesen und dem Individuellen bleibt eine nie auszufüllende Kluft. Die Anschauung aber als das der Persönlichkeit und That Korrespondirende ist von vornherein ein Aufnehmen des Allgemeinen und Individuellen zumal, beides als gleich uranfänglich. Hierin besteht eben das Konkrete, das selbst der geringsten sinnlichen Anschauung einen Vorzug vor der abstrakten Spekulation (dem Auflösen in Denkbestimmungen) ertheilt, der aber natürlich dem geistigen Schauen noch in viel höherer Weise zukömmt. Wie das nun möglich sey, und was das heiße, eine Realität anschauen, ins Denken aufnehmen, kann nicht weiter definirt, nicht nachgewiesen (d. i. aus etwas Anderem begreiflich gemacht) werden. Es ist so wie Persönlichkeit, die in Thun und Anschauen eben besteht, das Ursprünglichste, das es giebt. Einheit dieses Realen und der Anschauung desselben (des „Idealen") besteht allerdings, sie liegt aber nicht darin, daß das Reale selbst pure Vernunft (Denken) wäre, sondern in der Persönlichkeit, welche und welche allein solche Einheit ist.

Jede Erkenntniß setzt aber danach ein Objekt und dessen

*) Hegel's Rechtsphilosophie §. 4. S. 33. Weiter ausgeführt in Encyklopädie §. 223 u. folg. —

**) So z. B. wenn Hegel (Naturphilosophie §. 203) Wasser, Luft und Feuer „zu Gedanken macht", indem das Feuer nichts Anderes sey als die „für sich seyende Unruhe der Individualität" u. s. w.; so erhält man Mancherlei, was von Wasser, Luft, Feuer gesagt werden kann, nur nicht Wasser, Luft, Feuer selbst.

unmittelbare Gegenwart voraus, das sie anschaue. Der Charakter des menschlichen Erkennens ist es nun, daß der Mensch, wie er seiner Existenz nach aus der Grundlage der Natur erst zur Persönlichkeit erhoben ist, so auch zuerst an den Gegenständen außer ihm, der Natur, zum Bewußtseyn kömmt, bevor er sich selbst Gegenstand des Bewußtseyns wird (Locke); und deßhalb die sinnliche Anschauung die Basis aller seiner Erkenntniß bildet, ferner daß seine Erkenntniß von Dingen außer ihm rein receptiv ist. Das Gegentheil hievon in beider Hinsicht sagen wir von Gott aus, wenn wir ihn als „Schöpfer" bekennen. Denn danach ist er Person, sohin seiner bewußt, bevor er Objekte außer ihm hatte, und sind seine Gedanken nicht die Wirkung der Dinge, sondern deren Ursache, wie denn auch Kant die Spontaneität als den Unterschied göttlicher von menschlicher Erkenntniß bezeichnet. Dann bleibt als Objekt göttlichen Erkennens bloß das eigne Seyn und die eigne That Gottes. Das „Wie" aber solchen spontanen Anschauens ist über unserer Erkenntniß *).

§. 20.

Das Problem des menschlichen Bewußtseyns von äußern Dingen umfaßt die doppelte Frage. Fürs Erste: wie ist es möglich, daß überhaupt zwei Existenzen (das Objekt und Ich) aufeinander wirken? und fürs Andere: wie kann insbesondere

---

*) Mit Recht behauptet nun die Philosophie (Spinoza, Hegel), daß in Gott Gedanke und Objekt (richtiger Anschauung und That) Eins und zumal sind, nur daß sie fälschlich Beides nicht als Thaten, sondern als Bestimmungen Gottes, und daß sie (wenigstens Hegel) die göttlichen Gedanken nicht als Anschauung konkreter Objekte, sondern als bloße Kategorien auffaßt. Durch Letzteres namentlich würde freilich begreiflich werden, wie in Gott Gedanken sind, die den Dingen als ein Prius, zwar nicht der Zeit, wohl aber dem Begriffe nach vorausgehen als ihre Ursache (— die gesammte Hegel'sche Logik —), während die christliche Anschauung auf die Schwierigkeit stößt, was Gott dachte, bevor er die Welt schuf. Allein aus diesen Gedanken, d. i. Kategorien, können eben in Wahrheit niemals

ein körperliches Ding eine intellektuelle Wirkung (Vorstellung) hervorbringen? — Es löst sich damit, daß die Existenzen ebensosehr selbständig, als durch die Eine Substanz des Universums erfüllt und umschlossen sind, und daß alle Wirkung selbständiger Existenzen, sohin auch die der Körper auf uns, ihrem innersten Wesen nach That, sohin real-intelligible Wirkung ist.

Man hat die Frage seit Kant und Fichte bloß so gestellt: wie kann ein Ding Vorstellungen wirken? Die Vorfrage aber ist: wie kann überhaupt Eines auf das Andere wirken, also ebensosehr wie kann ein Vernunftwesen auf das andere, wie ein Ding auf das andere wirken? Die Leibnitz'sche Untersuchung beschäftigt sich mit dieser Vorfrage und endet mit dem Resultate, daß die eine Existenz schlechterdings nicht auf die andere wirken könne. Leibnitz stößt sich nicht, wie Fichte, an der Heterogenität von Materie und Geist, da er ja von Materie und Geist, der ja von vornherein die „ganze Welt intellektualisirt"; sondern er stößt sich an der absoluten Geschlossenheit jeder Existenz („Substanz)". Es ist aber die That, und nur die That, in der die Möglichkeit aller wechselseitigen Einwirkung besteht. Die That ist das von Leibnitz vermißte „Fenster" durch welches die Monaden aus sich herauskommen, und er findet es nicht, weil er die Existenzen als „Substanz" (in sich geschlossenes Seyn) und nicht als Persönlichkeit faßt. Auch die materiellen Dinge, wie ihr Seyn im Innersten nichts Anderes ist als Wille*), so auch und in demselben Sinne ist ihre Wirkung nichts Anderes als That. Deßwegen und nur deßwegen ist, nach Trendelenburg's Aus-

die Dinge entstanden seyn. Im Gegentheil die Kategorien oder ontologischen Bestimmungen, soweit sie sich auf die Schöpfung, nicht auf Gott selbst beziehen, gehen der Schöpfung keineswegs voraus, sie sind die Wirkung einer und derselben That, welche die Schöpfung real und ideal setzt.

*) Schelling über das Wesen der menschlichen Freiheit, d. h. es ist nicht Wille der materiellen Dinge, sondern Wille des Principiums der gesammten Natur, der die Realität in ihnen ist, den Widerstand wirkt u. s. w.

druck, „die Bewegung das Grundphänomen der ganzen Natur", so z. B. „wenn der Stein ruht, bewegt ihn die Schwere unaufhörlich nach dem Mittelpunkte der Erde." Die Lehre daß wir die Objekte deßwegen ins Denken aufnehmen können, weil sie selbst intelligibel sind (d. i. weil dieselbe Vernunft, die in uns ist, auch die Substanz der Dinge ist), macht das Erkennen nicht begreiflich; denn ihr gemäß würden wir doch nur immer das Intelligible an ihnen, die vernünftige Form und Begränzung, ins Erkennen aufnehmen; nicht aber ihr Spezifisches, Reales, das gerade ihre innerste Existenz ausmacht. Nur dadurch ist unser Erkennen erklärlich, daß die Dinge auch dieser spezifischen Realität nach Erzeugnisse und fortwährende Wirkung einer Persönlichkeit, That, sind, und umgekehrt das Erkennen ein Aufnehmen des Realen als solchen (§. 19) ist.*)

*) Es ist hienach ein bedeutender Schritt, durch welchen die Philosophie die rechte Bahn betrat, daß Trendelenburg (logische Untersuchungen) die Logik auf ein reales Princip, die Bewegung, gründet, aus diesem sowohl die sinnlichen Anschauungen von Raum und Zeit als die Kategorien genetisch werden läßt. An ihrem Ziele jedoch scheint mir die Philosophie damit nicht zu seyn. Denn die Bewegung selbst ist nicht das Ursprüngliche, sie sebst ist nur Wirkung oder Attribut der That. Die That ist die Urbewegung. Nur aus der Identität der Person und der That kommt deßhalb auch der Bewegung „der stetige Zusammenhang, der das Wesen der Bewegung ist" (185). „Am Anfang war die That." Ist diese wirklich das Principium des Seyns, so nothwendig auch des Erkennens. Sie ist, wie Trendelenburg es postulirt, das dem Seyn und Denken „Gemeinsame, ist das nur „aus sich Erkennbare, aus sich selbst Stammende" (denn die Bewegung stammt aus ihr oder ist aus ihr abstrahirt), „das sich nur erzeugen, nicht zerlegen läßt", sie ist „das Einfache", wenn man „einfach" nicht im Gegensatze gegen das Reiche, Vielbezügliche, sondern nur gegen das Zusammengesetzte faßt. Durch das Princip der That würde sich jene real genetische Erzeugung der Kategorien noch befriedigender ergeben als durch das der Bewegung (so z. B. habe ich in derselben Weise, wie Trendelenburg S. 132 die Unendlichkeit aus der Bewegung genetisch ableitet, diese Ableitung aus der That versucht in Philos. des Rechts Bd. I. S. 343); denn es würde durch sie die gesuchte Einheit zwischen der Kategorie der Ursache und der Kategorie des Zweckes, so wie nicht minder zwischen den Kategorien der Modalität (die ein thätiges Erkennen voraussetzen) und den Kategorien des äußern Objekts gewährt. Damit bestreite ich nicht Trendelenburg's

Die Voraussetzung alles Erkennens ist nun freilich die Immanenz Gottes in uns wie in den Dingen; ohne die Eine Weltsubstanz wäre natürlich kein Zueinanderkommen möglich. Aber deßhalb ist es keineswegs Gott, der in uns die Dinge erkennt (Er erkennt sie in ganz anderer Weise als wir), sondern wir erkennen kraft der Selbständigkeit der Kreatur dieselben lediglich als wir. — Was dem unbefangenen Menschen ganz natürlich vorkommmt, daß die Dinge außer uns sind und als solche unsere Vorstellungen wirken, das wird der beginnenden Reflexion unbegreiflich. Ja da kein Eindruck erfolgt ohne eigne Thätigkeit des Bewußtseyns, so liegt sogar der Zweifel nahe: Ist es nicht lediglich mein Vorstellen, das Alles das macht? Ich habe doch schlechterdings keine Probe, daß Alles nicht bloß die Welt meines Bewußtseyns, sondern wirklich eine äußere Welt ist? Dieser Zweifel ist ganz natürlich. Der wahre Zustand wäre nämlich, daß die Welt wirklich eben so sehr in uns, und zwar *realiter* und nicht bloß idealiter in uns, wäre, als außer uns. Denn wenn der Mensch, wie er sollte, in Gott wäre, so würde er die Schöpfung gleich als seine eigene That anschauen.

§. 21.

Auch unsere Erkenntniß des höchsten Objekts (Gottes und des Universums in Gott) kann demnach ihrer wahren Beschaffenheit nach nur *Anschauung* („*Schauen*") seyn. Wie nämlich die Persönlichkeit als Totalität in jeder ihrer Beziehungen, Kräfte, Akte, gegenwärtig ist (s. o. §. 5), so auch ist das

---

Theorie der Logik, ich befinde mich vielmehr mit ihr auf einem und demselben Boden, sondern halte nur dafür, daß sie auf ein noch tieferes Centrum zurückgebracht werden könne, daß ihr namentlich für ein Gesammtsystem der Philosophie noch der besiegelnde Punkt fehlt. Geschähe dieß in der gediegenen und erschöpfenden Weise, wie diese „logischen Untersuchungen" so wäre meines Erachtens die Wissenschaft der Logik für alle Zeiten festgestellt.

wahre geistige Erkennen ein Anschauen der Totalität in jedem Einzelnen oder jedes Seyenden in dem All des Seyenden *), und zuletzt in seinem Urgrunde, in Gott. Dieß ist das „Schauen“ der heiligen Schrift. — Allein solche Anschauung ist in dem Zustande der Entferntheit von Gott nicht möglich, weil jenes Objekt (Gott und seine Wirksamkeit im Universum) uns nicht präsent ist, ohne Präsenz des Objekts aber, wie eben gezeigt worden, es keine Anschauung gibt. In diesem Zustande schauen wir daher nur die einzelnen geschaffenen Objekte als einzelne, den geistigen Totalzusammenhang derselben aber, der eben in und durch Gott ist, können wir nicht anschauen, sondern wir suchen wieder durch isolirte Beziehungen (Abstraktion und Kombination) und durch Vermittelung aus dem angeschauten Einzelnen (Schlüsse) den Zusammenhang zunächst nur des Einzelnen zu Einzelnem, dann auch, mit großer Anstrengung und beschränktem Erfolge, des Ganzen — dies ist das diskursive Denken (Kant).

Was dem menschlichen Erkennen in diesem Zustande verbleibt, ist dann:

1) Die Anschauung von der bloß abstrakten Form des Weltganzen und der Weltbeziehungen (der Einheit, des Entfaltens u. s. w.) gelöst von ihrem Inhalte — dieß ist „die

---

*) Nur hierin besteht auch das wahre System. In der Kant'schen Periode, die sich bewußt und ehrlich zum Formalismus bekannte, wurde das System in der vollständigen und sichern Ausmessung der Denkformen gefunden, d. i. daß die Formen alle aufgezeigt seyen innerhalb deren sich jede mögliche Erkenntniß bewegen müsse (Kategorientafel). Von Fichte bis Hegel dagegen wird das System in der methodischen Erzeugung gefunden, daß alle Erkenntniß von einer ersten Annahme an gewonnen werde ohne Zusammensetzung und ohne Hereinnehmen von Außen, ähnlich wie die Gefäße des jüdischen Tempels von getriebener Arbeit seyn mußten. Dieses System aber hat den doppelten Mangel, den des bloß logischen und den des bloß successiven Charakters. Die einheitliche genetische Hevorbringung ist allerdings eine wahre Anforderung an das System, aber diese muß reale Erzeugung nicht bloß logischer Fortgang seyn,

Vernunft"*) mit ihren Denkformen. Dahin gehört besonders das, was Kant die „Ideen oder Principien der reinen Vernunft" nennt, z. B. die Totalität des Bedingten müsse ein Unbedingtes als Ursache haben, die Totalität der Welt müsse eine Quantität, Gränze haben u. s. w., desgleichen der Satz des Aristoteles, über dem Bewegten müsse es ein Unbewegtes geben, desgleichen der ontologische Beweis u. s. w. Die Kategorien, Axiome und Vernunftideen Kant's sind nämlich keineswegs bloß die Mittel, das Objekt zur Einheit unserer Apperception zu bringen, wie er es darstellt, sondern sie sind die Beziehungen des Objekts selbst und seiner Einheit. Dieses Element unseres Erkennens ist der Gegenstand aller Logik und Dialektik.

2) Das thätige aber nur diskursive Denken, das in den (zunächst den sinnlichen, dann auch den unter 3. erwähnten geistigen) Anschauungen versirt, und hier durch Abstraktion und Kombination und besonders durch Induktion und Analogie Resultate sucht. Dahin gehört z. B. das Aristotelische: „Die Natur strebt nach dem Vollkommnen," desgleichen Jakobi's: „Das Todte, Unbewußte, kann nicht das Lebendige, Bewußte, hervorgebracht haben," desgleichen der Beweis Gottes, den Kant den „physiko-theologischen" nennt, so wie die höhere intellektuelle Thätigkeit in allen empirischen Wissenschaften.

3) Endlich aber auch ein Rest des Inhaltes jener eingebüßten Anschauung von Gott und den Beziehungen unseres Wesens und des Universums zu ihm. Denn diese ist

---

und es ist sowohl das Erste, Erzeugende (Gott) kein Einfaches, sondern eine Fülle des Seyns, als auch die Erzeugung überall einen Reichthum der Beziehungen schlägt, wonach jene bloß successive Ordnung selbst schon in der Logik als unwahr erscheint.

*) Nach der Terminologie der Philosophie, die in dieser Hinsicht von Kant bis Hegel dieselbe ist.

so nothwendig zum Wesen des Menschen, daß, wenn sie völlig fehlte, sein Begriff selbst aufhörte. Dahin gehört die Platonische „Erinnerung," die „Ideen" oder „Vernunft" Jakobi's. Unsere ganze sittliche Erkenntniß hat lediglich diese Intuition zur Grundlage, das Gute, die Liebe u. s. w. können wir weder sinnlich wahrnehmen, noch (wie unten §. 29 zu zeigen) aus jenen erstgenannten beiden Erkenntnißquellen schöpfen. Im Gewissen ist eben auch noch die einzige Präsenz Gottes, und das Gute ist eine Realität, die, vermöge unserer unzerstörbaren Natur als Menschen, unser eignes Wesen bildet, daher eine unmittelbare Anschauung unserer selbst. Aber auch unsere theoretische Erkenntniß von Gott und den übersinnlichen Dingen hat ihr Centrum und Fundament an diesem Reste einer unmittelbaren geistigen Anschauung.

Diese drei Elemente unseres Erkennens, einzeln oder selbst in ihrer Vereinigung, sind dennoch nicht im Stande, die wahrhafte Erkenntniß der übersinnlichen Dinge, d. i. ihre Anschauung zu ersetzen. Die „Vernunft" im obigen Sinne führt für sich allein nothwendig zum Irrthum, da sie den Umriß für den Gehalt bietet, und gibt auch bei richtigem Gebrauche doch nur den dürftigsten Theil der Erkenntniß. Der in den Objekten thätige Verstand mit seinen Schlüssen und Analogien u. s. w. führt bei Dingen jenseits der Erfahrung immer nur zu einer Probabilität. Der Rest jener ursprünglichen geistigen Anschauung aber ist nur ein dunkles nebelhaftes Bild, eine bloße dämmerige Ahnung, dem Gesichte eines hochbejahrten Greises vergleichbar. Diesem edelsten Organe thut sich nun zwar die Gottheit selbst kund durch Offenbarung, und hier ist daher das Centrum für die Erkenntniß von den göttlichen Dingen. Aber die Offenbarung hat nur einen beschränkten Umfang für einen bestimmten praktischen Zweck (das Seelenheil), und auch bei ihr ist doch das Objekt (Gott) nicht unmittelbar und konstant gegenwärtig, sondern bleibt immer jenseits, nur in besondern Mo-

menten herüberwirkend. Es fehlt also immer sowohl die Vollständigkeit (Geschlossenheit in sich) als die Unmittelbarkeit und Gewißheit, die nur durch Anschauung selbst gegeben werden. Darum kann es von den göttlichen Dingen (Theologie, Philosophie, Moral) nie Demonstration und mathematische Gewißheit geben; denn diese Gewißheit ruht, sogar in den mathematischen Wissenschaften, wie Kant gezeigt hat, nicht auf der logischen Nothwendigkeit, sondern auf der sinnlichen Anschauung. Eine subjektive Gewißheit gibt es hier allerdings durch die reale (praktische) Vereinigung des Menschen mit Gott im Glauben. Hier tritt ihm eben das Objekt der Erkenntniß selbst nahe; aber das ist nur subjektiv für den Gläubigen und muß durch stete Ueberwindung der Präsenz des Sinnlichen („das Himmelreich leidet Gewalt") fortwährend errungen werden, ist nie, wie das Schauen, ein ruhiger Besitz. Alle philosophischen Wissenschaften können demnach nur durch die Wechselverbindung in der Anwendung jener Erkenntnißelemente zu einer großen innern Evidenz, nie aber zur unläugbaren objektiven Erkenntnißnöthigung wie die empirischen Wissenschaften gebracht werden.

§. 22.

Die ganze rationalistische Entwickelung von Cartesius bis auf Hegel beschränkt sich auf das erstgenannte und ignorirt namentlich das letztgenannte wichtigste Element unserer Erkenntniß von übersinnlichen Dingen, und will dessenungeachtet Erkenntniß derselben, ja sogar mit mathematischer Gewißheit, haben. Daher kommt es auch, daß zwischen ihr und der Religion gar kein Mittel der Verständigung besteht, indem das Organ des Erkennens gar kein gemeinsames mehr ist. — Spinoza's philosophische Einsicht ist nichts Anderes, als die unter 1. genannte Anschauung der Form des Weltganzen. Darum ist er erfüllt von dem Gedanken der Einheit des Universums, den er als Einheit der Substanz ausdrückt. Diese Anschauung ist

in der That nur die Silhuette des Universums, indem sie den innern Zusammenhang des Seyenden, die lebendige Hervorbringung der Dinge (Affektionen) durch Gott (die Substanz) in ihrem Schwarz verschwinden läßt. Ferner Kant, da er das Gebiet unseres Erkenntnißvermögens ausmißt, zerlegt es in zwei Faktoren, die sinnliche Anschauung und die Vernunftform, ein Drittes, diesen Rest geistiger Anschauung ignorirt er. Würde er aber wirklich fehlen, so würden wir nicht bloß keine Erkenntniß von übersinnlichen Dingen haben (Kant's Resultat), sondern wir würden gar nicht nach übersinnlichen Dingen fragen. — Die Nachfolger Kant's haben dieses Dritte zu ergänzen unternommen. Hierauf beruht die intellektuale Anschauung (unterschieden von sinnlicher Anschauung und fertigen Kategorien), die, in der Lehre Fichte's beginnend, ihre vollste Ausbildung durch Schelling erhielt, und die Spekulation Hegel's. Beides aber ist weit entfernt, wirkliche Intuition (was auch Kant unter geistiger Anschauung versteht und der göttlichen Intelligenz zuschreibt) zu seyn, sondern ist bloß Beobachtung unserer innern Denkbestimmungen oder Denkfunktion, die nur fälschlich dann als objektive weltbildende Funktion hinausgesetzt wird. Beides ist daher nur abstrakte Anschauung, eine weitere (und fragt sich ob wahre oder irrige) Ausbildung des unter 1. genannten Elements. Dazu findet sich hier noch das Schlimmere, daß diese sogenannte „geistige Anschauung" oder „Spekulation" für jene Kraft, das Absolute zu schauen, ausgegeben wird, von der doch Kant wenigstens eingesteht, daß die Vernunft sie nicht besitzt*). Es ist das hohe Verdienst Jacobi's, daß er den letzten Systemen des Rationalismus gegenüber dieses von ihnen ignorirte Organ geltend machte.

---

*) Schelling's vielbesprochene intellektuale Anschauung läßt nach seinen eignen deutlichen Erklärungen (z. B. Transcendent. Idealismus S. 50) keinen Zweifel über. Es ist die Anschauung dessen, was wir selbst produciren, was unsere eigne That ist, wobei also aus diesem Grunde Produci-

Gleichwie der Abweg des menschlichen Willens ein zweifacher ist: Verfallen an die äußern Gegenstände der Welt (Sinnlichkeit) oder Befriedigung und Zurückziehen desselben in das eigene Ich (Hochmuth); ebenso auch der des menschlichen Erkennens. Das sind die beiden Wege: Empirismus (zuletzt Materialismus) und Rationalismus, in welche die Philosophie seit Cartesius sich theilt.*) In diese beiden Richtungen mußte der menschliche Geist gerathen, wie er bei seiner Forschung das höhere Band zu Gott aufgab, das bis dahin die äußere Macht der katholischen Kirche und eine kurze Weile der junge evangelische Glaube erhalten hatte. Das letzte Resultat der einen Richtung ist das Systeme de la Nature, der französische sinnliche materialistische Atheismus, das der andern die jüngere Schule Hegel's, der logische Pantheismus.**) Denn daß die spekulative Philosophie die höhere Einheit des Empirismus und Rationalismus enthalte, gehört zu der Einbildung von höherer Einheit und Versöhnung, mit der sie auch in andern Stücken behaftet ist. Sie löst vielmehr bloß die Empirie selbst

---

rendes und Producirtes, Denken und Anschauen, eins sind. Diese Anschauung setzt daher voraus, daß die Welt Produkt unserer (oder wenigstens der auch uns vollkommen inwohnenden) Vernunft ist, und es wird damit dem menschlichen Erkennen jene pure Spontaneität beigelegt, die Kant nur dem göttlichen einräumt, während er das menschliche auf Receptivität gründet. Daß, abgesehen von dem sonstigen Fortschritte der Philosophie seit Fichte, in dieser Hinsicht Kant im Rechte ist, muß jedem Unbefangenen einleuchten. Ebenso verhält es sich mit der Hegel'schen Spekulation.

*) Aus dieser Parallelisirung der theoretischen Verirrung mit der praktischen folgt aber, wie sich von selbst versteht, keineswegs, daß die eine die andere erzeugt habe, oder gar daß sie in dem betreffenden Menschen mit einander verbunden seyen.

**) Daß der Materialismus der Franzosen nur die konsequente Fortpflanzung des Locke'schen Standpunktes ist, hat Erdmann in seiner Geschichte der neuern Philosophie vortrefflich gezeigt; daß das System Hegel's die konsequente Fortführung des Cartesius'schen Standpunktes ist, glaube ich im ersten Bande meiner Philosophie des Rechts besonders in der Umarbeitung der 2. Auflage nachgewiesen zu haben.

in Rationalismus auf, und dieß ist in der That nicht eine Verbindung beider unter höhere Einheit.

§. 23.

Was nun endlich die Vermittelung aller unserer Erkenntniß durch die Anschauung der Zeit betrifft, auf deren Unrichtigkeit, d. i. bloßer Subjektivität, die ganze Philosophie Kant's gebaut ist, so ist die Objektivität derselben keineswegs in Abrede zu stellen. Man kann zwar, wie Kant mit Recht behauptet, ihr weder eine subsistirende Existenz zuschreiben, noch eine inhärirende an den einzelnen Dingen und Vorgängen, wohl aber hat sie eine inhärirende Existenz an der Totalität der Schöpfung und Geschichte. Diese sind nicht, wie die einzelnen Dinge, in der Zeit, von ihr umgeben; sondern umgekehrt, die Zeit ist nur an ihnen als ihre Attribution, d. i. sie haben die Attribution der Successivität. Wie die Ewigkeit die Attribution der Persönlichkeit (im eminenten Sinne) ist, so die Zeit die Attribution der That und der Wirkung. Die Objektivität der Zeit läugnen, heißt daher soviel, als die Objektivität von Ursache und Wirkung, die Objektivität der That läugnen. Die Beschränktheit unserer Erkenntniß im Zustande der Zeitlichkeit liegt nur darin, daß unsere Wahrnehmung in der Zeit (successiv) geschieht, nicht aber darin, daß wir die Dinge als in der Zeit, d. i. als successiv wahrnehmen. So z. B. die Prophetie, welche sich eben über die Beschränkung der Zeit erhebt, schaut, wiewohl selbst über der Zeit, dennoch die Vorgänge in der Zeit, d. i. in successivem Zusammenhang. Von einer Erkenntniß aber, die, wie die göttliche, selbst als ewige Gegenwart ohne alle Succession dennoch die Dinge in Succession sieht, können wir, eben weil wir zeitlich sind, unmöglich eine Vorstellung haben, und dieß ist die entschiedenste Gränze menschlichen Erkennens, und der Grund der Unlösbarkeit einer ganzen Reihe von Problemen, z. B. der Unvereinbarkeit der gött-

lichen Präscienz mit der menschlichen Freiheit. Denn daß Gott die Handlung des Menschen aus ihren bestimmenden Gründen vorher gewußt habe, würde die menschliche Freiheit aufheben, er wußte sie vielmehr unmittelbar als eine gegenwärtige, weil für ihn kein Vorher und Nachher ist. Wie dieß aber möglich, das können wir nicht einsehen.

Zweiter Abschnitt.

Die Ethik.*)

Erstes Kapitel.

Konstruktion des sittlichen Gebietes.

§. 24.

Vom persönlichen Gott und der Schöpfungsanschauung ausgehend, stellen sich uns zwei oberste Beziehungen dar: die Welt-schaffende und die Welt-umschließende Thätigkeit Got-

---

*) Unter Ethik verstehe ich die Gesetze bez. die Anforderung für den menschlichen Willen, sohin Religion, Moral, Recht. Der Wille des Menschen erscheint bei diesem Begriffe als das Subjekt, an welches die Anforderung gerichtet ist, und welches sie erfüllt. Auch nach Hegel ist die Ethik das Bereich des Willens, aber in einem andern Sinne, nicht weil der lebendige (menschliche) Wille das aufgeforderte Subjekt, sondern weil nach ihm der Begriff des Willens selbst das zu Erfüllende, das ethische Objekt ist. Der Begriff des Willens enthält nämlich die ethischen Anforderungen und mehr noch die sittlichen Lebensverhältnisse. Daß es Ehe, elterliche Gewalt, daß es Stände, Gewerbe, Staaten gibt, ist mit dem Begriffe des Willens gefordert, und der Begriff des Willens ist es auch, der sich selbst realisirt, der also das Ethos erfüllt hat. Darüber das Nähere unten besonders im ersten Kapitel des zweiten Buches.

tes. Gott schuf die Welt und namentlich den Gipfel derselben, den Menschen, daß er in ihm selbst vollendet, d. i. das göttliche Wesen in ihm offenbart sey (§. 10). Gott umschließt die Welt und namentlich den Menschen, daß er nur durch, in und zu Ihm sey. Das eben ist Schöpfungsanschauung, daß die Geschöpfe selbständig in sich und dennoch ewig auf Gott bezogen sind. — Danach scheiden sich die zwei ethischen Sphären: Sittlichkeit (Moral) und Religion.

Sittlichkeit ist die Vollendung des Menschen in ihm (natürlich hier von Seite seines Willens) oder die Offenbarung des göttlichen Wesens im Menschen. Der Mensch ist das Ebenbild Gottes, daher seiner Natur nach gottähnlich, vollkommen in sich,*) und die Gottähnlichkeit das Ziel und Gebot (Matth. V, 45). Religion dagegen ist das Band des Menschen zu Gott, daß er sich immer nur in Gott wisse und wolle, sich überall auf ihn beziehe — also die völlige Hingebung, die persönliche Einigung mit Gott. S. z. B. sind Nächstenliebe, Muth, Geistigkeit (Un-

*) Vollkommenheit ist allerdings, wie Kant (Metaphysik der Sitten), einwendet, ein unbestimmter Begriff, der erst seiner weitern Bestimmung entgegensieht. Diese soll erst im nächsten Kapitel gegeben werden; hier kommt es nur darauf an, die Moral im Unterschied der Religion abzugränzen. Wolff hat durch seine Auffassung der Moral als „Vollkommenheit des Menschen" der Ethik gewiß keinen schlechten Dienst gethan. Dessenungeachtet kommt es mir nicht zu Sinne, Wolff's Auffassung zu erneuern, wenn ich die Moral als die Vollendung des Menschen in sich der Religion, als Einigung des Menschen mit Gott, gegenüberstelle. Denn ein Mal hat Wolff diese Bestimmung aufgestellt ohne alle Rücksicht auf Religion, ja mit Ignorirung dieser und dennoch als Inbegriff des gesammten Ethos. Sodann kommt es eben darauf an, worin die Vollkommenheit besteht, und mir besteht sie in der konkreten Substanz des göttlichen Willens, Wolff aber, rationalistisch, in der reichsten Ordnung, d. i. die aus den meisten Regeln besteht, und Ordnung wieder ist ihm die Aehnlichkeit des Manigfaltigen in dessen Folge auf und neben einander (Metaphysik S. 60). Endlich betrachtet Wolff die Vollkommenheit bei der Moral nicht als den Zweck Gottes, der seine Werke vollkommen haben will, sondern als den Zweck (das Motiv) des moralisch handelnden Menschen selbst, so daß ihm auch die Seligkeit in der Freude an der eignen Vollkommenheit (statt im Besitze Gottes und der Schönheit der sittlichen Welt) besteht.

sinnlichkeit) möglicherweise rein moralische Züge, dagegen Glaube und Gottesliebe rein religiöse. Der Muth der Napoleonischen Garde ist eine moralische Tugend (Willensbeschaffenheit im Menschen selbst), der Muth Luther's eine religiöse (eine Kraft aus dem Bande zu Gott). Die Religion ist danach fürs Erste eine eigne Sphäre, hat einen Inhalt unterschieden von dem der Moral an Glaube, Bekenntniß des Glaubens, Gottesliebe, Buße die (etwas ganz Anderes ist, als die bloße moralische Stellung zur eignen Unsittlichkeit), und ist fürs Andere ein eignes Motiv als Gehorsam gegen die Person Gottes, unterschieden von dem moralischen Motiv des Gehorsams gegen das sittliche Gesetz, wie es dem Menschen als sein eignes vollendetes Wesen erscheint.*)

Beide Beziehungen durchdringen sich nicht nur in ihren Resultaten, sondern sind in sich selbst ihrer wahren Beschaffenheit nach, wiewohl immer unterscheidbar, doch untrennbar. Wie es der Zustand der Vollendung ist, daß die Kreatur ungeachtet ihrer Selbständigkeit dennoch durch und durch im Schöpfer sey, so denn nothwendig, daß die Moral durch und durch Ausfluß der Religion und Beziehung zu Gott sey, daß die Religion die Moral völlig in sich aufnehme. Was vor Gott zugerechnet wird, ist daher nach christlicher Lehre nur die Religion, als das in-

---

*) Ich habe diese Begriffsbestimmung von Religion und Moral schon in der ersten Aufl. II. 1. 59. gegeben. Deutlicher und entwickelter wurde sie ausgeführt von Rothe: „Anfänge der christlichen Kirche", doch abweichend von meiner Auffassung. Darüber siehe meine „Kirchenverfassung" S. 270 folg. Der Hauptgrund unserer Divergenz ist der, daß Rothe den Begriff des Sittlichen nach Schleiermacher in die Ueberwindung der Natur durch die Vernunft setzt, danach Alles, was als That sich äußert, der sittlichen Sphäre vindicirt und der Religion nur das Innerliche im Gegensatze seiner Aeußerung übrig läßt; so daß selbst der Kultus zur Sittlichkeit nicht zur Religion gehören soll, weil er natürliche Mittel sich unterwirft. Danach erscheinen Religion und Moral nur in dem Verhältniß als Glaube und Werke, wie schon Möhler den Unterschied gefaßt hat, nicht als zwei unterscheidbare Sphären.

nerste Princip, in welchem die Moral (gleichwie das Geschöpf im Schöpfer) wurzelt: ja das Christenthum, da es nur das Bild des vollendeten, des absoluten Ethos uns aufstellt, trennt nirgend Religion und Moral (Gottesfurcht und Gottähnlichkeit), und die Unterscheidung hat auf diesem Standpunkt auch gar kein praktisches Interesse für die eigne Handlungsweise, sondern nur für die Würdigung der Zustände außer demselben. Allein im empirischen Zustande, in welchem beide Beziehungen nicht in ihrer Vollendung erscheinen, besteht eine Trennbarkeit. Es findet sich zwar Religiosität nie ohne Moral, aber doch oft mit einem geringeren Grade derselben, und vollends Moralität mit wenig oder gar keiner Religiosität. Es ist aber freilich jenes nicht die wahre Frömmigkeit, dieses nicht die wahre (absolute) Sittlichkeit.

Es ist die Aufgabe, jede Sphäre, jede Beziehung des menschlichen Daseyns zur vollständigen Entfaltung zu bringen. Deßwegen mußte die Moral ihre Sonderung erhalten von der Religion, mit der sie zuerst ununterschieden zusammenfloß. Diese Aufgabe zu erfüllen, that Grotius den mächtigen Schritt, zu sagen, es gebe ein jus naturale (d. i. ein Sitten- und Rechts-Gesetz), wenn es auch keinen Gott gäbe. Der Satz aber, wie er ausgesprochen ist, ist irrig. Abgesehen von dem innern Widerspruche, daß der Inhalt des Ethos derselbe seyn soll, ob die oberste Weltursache Gott oder etwa eine Naturmacht sey, und daß die letzte höchste Sanktion desselben nicht in der obersten Weltursache liegen soll (wovon unten §. 28 flg.), wird durch jenen Satz die moralische Sphäre von der religiösen nicht bloß unterschieden und selbständig entfaltet, was das Verdienst des Grotius ist, sondern völlig getrennt und abgerissen. Das haben denn spätere Nachfolger mit noch größerem Nachdrucke geltend gemacht, so z. B. Wolff, der auf das Angelegentlichste auseinandersetzt, daß der Atheist, wenn er konsequent ist, gerade so moralisch handeln müsse und werde als der Theist

oder Christ.*) Nach dieser Seite hin ist das Unternehmen des Grotius der erste Keim der Lossagung von der Religion, die bei Kant als Ignorirung und bei der jüngsten Schule als Läugnung Gottes sich entfaltet. In dieser ganzen Entwickelungsperiode der Ethik fehlt denn die wahre Scheidung des religiösen und des moralischen Gebietes. Die frühere (subjektiv rationalistische) Ethik, da sie Alles aus der Vernunft des Menschen herleitet, kommt entweder zu dem ungereimten Resultate, die Religion (die Pflichten gegen Gott) selbst als einen Ausfluß der Moral zu betrachten, z. B. Pufendorf, wonach sich also Religion zuletzt in Moral auflöst und nur durch den Gegenstand von andern moralischen Geboten unterscheidet, oder sie hebt die Religion von vornherein geradezu auf. So z. B. ist Kant's „Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft" schlechterdings nichts als Moral. Desgleichen bei Fichte ist die „Kirche" oder „Gemeinde der Heiligen" nur eine Gemeinschaft der Moral (d. i. sich wechselseitig durch Ueberzeugung dahin zu bringen, daß man die Natur zum Mittel für die Vernunft mache und nicht umgekehrt) und die Religion, die er dazufügt, ist nur der Glaube an die ewige Bedeutung des moralischen Handelns, also auch wirklich nicht Religion. Aber auch nach dem objektiv rationalistischen Standpunkte Hegel's sind diese beiden ethischen Gebiete nicht wohl zu unterscheiden, da Gott (das Absolute, und zwar hier in der Bestimmung der sittlichen Welt) selbst nichts anderes ist, als der Inbegriff (das Ineinanderwirken) der sittlichen Ordnung und der menschlichen Persönlichkeit. Hegel faßt denn die Religion nicht als die andere ethische Sphäre gegenüber der Moral; sondern bloß als die andere Sphäre der Erkenntniß gegenüber der Phi-

*) Daß aufrichtige Christen, z. B. Franke, Anstoß nahmen an einer Moral, die sich völlig von aller Gottesfurcht lostrennt, dürfte ihnen doch billig nicht verargt werden.

losophie, nämlich als Erkenntniß des Absoluten in seiner Ununterschiedenheit und Unentfaltung statt in seiner Entfaltung zur Natur und sittlichen Welt, und daher auch als Erkenntniß desselben im Gefühl und der Vorstellung statt im Gedanken.*) Umgekehrt setzt Schleiermacher die Religion in die Sphäre des bloß Realen, in das Gefühl der Abhängigkeit, um sie von Moral als der Unterwerfung der Natur unter die Vernunft zu scheiden. Aber auch damit sondern sich die Sphären nicht

*) Neuerdings hat nun einer der anerkanntesten Anhänger des Hegel'schen Systems, Vatke, „die menschliche Freiheit" u. s. w. eine ganz ähnliche Begriffsbestimmung von Religion und Moral gegeben und in wissenschaftlich schließender Weise durchgeführt, wie sie von uns als dem christlichen Standpunkte entsprechend dargelegt worden. Allein sie hat bei ihm einen andern Sinn und ist in diesem Sinne eben nicht haltbar. Die spekulative Philosophie besitzt nämlich scheinbar, aber auch nur scheinbar, an ihrem „Allgemeinen", das sich „besondern" muß, zwei ähnliche Daten, wie das christliche Bewußtseyn an Schöpfer und Geschöpf. Hieraus hat eben Hegel (schon in der Propädeutik §. 71) die zwei Weisen der Erkenntniß abgeleitet, die religiöse, welche das Allgemeine ohne die Besonderung, und die philosophische, welche es in dieser erkennt. Aehnlich nun Vatke zwei ethische Sphären. Die Moral hat die Besonderung, Entfaltung der ethischen Idee als rechtlich sittliches Gemeinwesen mit seinen „Gestalten" (Familie, bürgerliche Gesellschaft u. s. w.) zu ihrem Inhalt, die Religion dagegen das Allgemeine, den „absoluten Einheitspunkt" (S. 10), von dem diese Entfaltung ausgeht, und zwar nachfolgend als Rückführung jener auf dieses. Während wir also gegeneinander stellen die von Gott geschaffene sittliche Welt und den höhern Herrn und Meister über ihr, so Vatke die sittliche Welt als entfaltete und als unentfaltetes Princip. Nach uns ist deßwegen auch die Religion das Höhere, denn sie hat den höheren, den höchsten Gegenstand, hier dagegen muß folgerichtig die Moral und Philosophie das Höhere seyn, denn sie hat das Entfaltete zum Gegenstand, in welches das Unentfaltete doch ausgehen muß. — Allein dieses Allgemeine als solches, unterschieden von seiner Besonderung als sittliche Welt, ist hier nothwendig ein Leeres, Abstraktes, ist gar nichts in ihm selbst, es ist nur die „absolute Reflexion aus aller Realität in die einfache Identität, die Form des absoluten Zweckes." Die Religion hat daher hienach in Wahrheit keinen Inhalt, keine Anforderungen. Was angeblich ihr Inhalt seyn sollte, die Gottesliebe wird auch alsobald wieder näher dahin bestimmt, daß sie nur die Einheit des subjektiven und objektiven Willensmomentes, d. i. also Einheit von Gesetz und menschlicher Gesinnung ist (211), und zwar nach Vatke's eigner Erklärung eine an sich ganz allgemeine abstrakte Gesinnung, die erst an der Nächstenliebe ihre Besonderung und daher ihren konkreten Inhalt erhält,

nach ihrer Wahrheit. Beide beruhen eben so sehr auf Gefühl (realer Macht) als auf Erkenntniß, und es ist nur die verschiedene Beziehung unter den Subjekten (Persönlichkeiten), die sie unterscheidet.

§. 25.

Der Mensch ist aber im göttlichen Weltplane nicht als Einzelner und zur Vereinzelung versehen, sondern das menschliche Geschlecht als Ganzes, als Einheit. Wie daher für den einzelnen Menschen ein Urbild in Gott ist, das ihm zum Ethos wird, so nicht minder für die Gemeinexistenz als solche.

Dazu befindet sich das menschliche Geschlecht schon von Natur in einer wechselseitigen Bedürftigkeit, dann in einer Gemeinschaft sowohl der natürlichen als der geistigen Substanz. Es besteht nämlich eine natürliche Gemeinschaft durch die Abstammnng zunächst in den Nationen, höher hinauf, wie die Lehre der Religion voraussetzt, in dem gesammten Menschenge-

---

nämlich nur „die allgemeine Form der Liebe", der noch der „bestimmte" Inhalt fehlt (215). Die Religion erscheint danach nicht als eine eigne ethische Sphäre, sondern bloß als das Motiv oder der Impuls der Moral. Allein selbst in diesem Charakter läßt sie sich hier nicht behaupten, sondern fällt völlig mit dem moralischen Motiv oder Impuls zusammen. Die Liebe zu einem Allgemeinen, das nicht ist außer im Besondern, ist nichts Anderes als Liebe zu diesem Besondern. Das religiöse Motiv oder die angebliche Gottesliebe kann nichts Anderes seyn als Liebe zur sittlichen Weltordnung, zu den ethischen Gestalten des Nächstenbandes, der Freundschaft, Familie, Staats u. s. w., und das eben ist wieder das moralische Motiv; denn daß das moralische Motiv nur in der Liebe zu diesen Gestalten einzeln und nicht in ihrer Totalität und Einheit bestehe, wird Vatke selbst nicht behaupten, wodurch also soll das, was Vatke die Liebe zum „göttlichen Willen" nennt, sich unterscheiden von dem „sittlichen Urbilde", das er als eine von der Religion verschiedene Form bezeichnet (437)? Wenn der Einheitspunkt der sittlichen Welt nicht ein von ihr geschiedener persönlicher Gott ist, so gibt es keine Religion unterschieden von Moral.

schlechte,*) und es erfüllt überall die Gesammtheit, und zwar nach der irdischen Theilung die Völker und Zeitalter, ein gemeinsames geistig sittliches Bewußtseyn, das nicht durch Zusam-

*) Schon im ersten Menschen nämlich ist die ganze Menschheit der göttlichen Absicht und Anschauung nach enthalten als eine Gattung, und dieß ist ihre oberste Einheit. Aber Gott läßt die Geschlechter aus dem Menschen selbst erzeugen, weil er ihn als selbständiges Wesen schuf, die schon geschaffene Individualität deßhalb selbst mit bestimmend seyn soll bei der erst zu schaffenden, obwohl diese immer auch wieder ein neuer Anfang ist (§. 8). Die leibliche und geistige Beschaffenheit des Menschen ist so eine Wechseldurchdringung göttlicher und menschlicher Produktion und eine Wechseldurchdringung selbständiger Individualität und gemeinsamer Substanz. Das Menschengeschlecht im Ganzen und in seiner nationalen Gruppirung hat dadurch eine Einheit nicht bloß in der höhern Beherrschung, sondern eine Einheit in seiner Wesenheit, und zwar nicht bloß mittelst des göttlichen Gedankens, sondern zugleich durch seinen eignen reellen ursächlichen Zusammenhang. Die Läugnung der Abstammung von Einem Paare ist denn auch ein die Menschheit herabwürdigender Gedanke. Damit würde sie die innerste Wesenseinheit einbüßen, welche der Charakter des geistigen persönlichen Daseyns ist. Aus dieser Wesenseinheit erkärt sich das gemeinsame Familien- und Nationalgefühl, nach welchem Freude und Schmerz, Ehre und Schmach, welche die Familie oder die Nation im Ganzen treffen, von jedem ihrer Glieder wie seine eigenen empfunden werden, so wie die Zurechnung, welche Familien, Dynastien, Völker im Ganzen trifft, die Nemesis, die in ihren Schicksalen unverkennbar waltet. Eben daraus erklären sich aber auch die beiden größten Thatsachen der Geschichte, in welchen die Menschheit als Einheit erscheint: die Erbsünde und die Erlösung. Denn Adam ist der Urstoff der Menschheit, Christus aber ihr Urgedanke in Gott, Beide lebendig persönlich. Die Menschheit ist Eines in ihnen, deßhalb ward des Menschen Sünde Allen zur Sünde, des Menschen Opfer Allen zur Sühne. Jedes Blatt eines Baumes kann für sich grünen oder verwelken; aber jedes leidet durch die Krankheit der Wurzel und genest durch ihre Heilung. — Je flacher nun ein Mensch ist, desto mehr wird ihm Alles isolirt erscheinen; denn auf der Oberfläche liegt Alles auseinander. Er wird in der Menschheit, in der Nation, ja in der Familie selbst bloß Individuen sehen, bei welchen die That des einen mit der des andern keinen Zusammenhang hat. Je tiefer aber Jemand ist, desto mehr dringen sich ihm diese innerlichen, aus dem Mittelpunkt kommenden Beziehungen der Einheit auf. Ja die Liebe des Nächsten sebst ist ja nur die tiefe Empfindung dieser Einheit; denn nur mit dem man sich als Eines erkennt und fühlt, den liebt man, und die christliche Moral befiehlt nichts Anderes als die Liebe Gottes und des Nächsten. Was die christliche Nächstenliebe für das Gemüth, das ist jene Einheit des Menschengeschlechts für die Erkenntniß.

mensetzung der Erkenntniß und des Wollens der einzelnen entsteht, sondern diesen als Höheres, Ursprüngliches vorausgeht, sie bestimmend, wenn auch rückwärts wieder durch sie bestimmt.*) Das Alles ist nun schon durch die Natur gegeben. Nicht minder aber hat die Gemeinexistenz als solche auch ethische Anforderungen, d. i. die durch Willen und That der Menschen, erfüllt werden sollen, und erst dadurch kommt jenes Urbild zu seiner Verwirklichung. So gibt es außer dem Ethos des Einzelnen auch ein Ethos der menschlichen Gemeinexistenz.

Auch dieses steht nun nothwendig unter jener Doppelbeziehung (§. 24). Auch die menschliche Gesammtheit soll Gott geeinigt und soll in ihr selbst vollendet seyn. In erster Hinsicht ist sie die Gottesgemeinde (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ), in letzterer Hinsicht können wir sie die „sittliche Welt" nennen. Die Gottesgemeinde besteht nämlich darin, daß die Menschen zu einer Gemeinschaft und Anstalt geeinigt sind, um Gott zu verherrlichen und den Einzelnen an Gott zu binden; die sittliche Welt aber besteht darin, daß in den eignen Lebensverhältnissen der menschlichen Gemeinschaft die göttlichen (sittlichen) Ideen sich realisiren, und diese in Gestaltung derselben ihren eignen sittlich verständigen Willen offenbare (z. B. Handhabung der Gerechtigkeit, Aufrechthaltung von Zucht und Sitte, Versorgung des Gemeininteresses). Jene Lebensverhältnisse der menschlichen Gemeinschaft sind aber, wie eben berührt, schon durch die Natur gegeben als wechselseitige Bedürftigkeit, Fortpflanzung, Abstammung u. s. w., nur ihre reine Ordnung ist das menschliche Ethos. Die sittliche Welt hat daher durchaus eine Natureinrichtung zu ihrer Grundlage. — Das, was ich sittliche Welt

*) Hierin liegt die Erklärung, wie das Recht aus dem Volksbewußtseyn entsteht, wie jedes Zeitalter, jede Nation ein eigenthümliches Ethos, eine eigenthümliche sittlich-geistige Bestimmtheit hat — die Grundanschauung der geschichtlichen Schule.

nenne, ist demnach nicht bloß sittliche Gemeinschaft, d. i. gemeinsame Pflege der individuellen Sittlichkeit (wie Fichte's moralische Gemeinde), sondern ein Bereich sittlicher Gestaltungen, die nur dem Daseyn der Gemeinschaft als solcher angehören. Eben so besteht auch die Gottesgemeinde nicht bloß in gemeinsamer Pflege der Frömmigkeit der Einzelnen, sondern zugleich in der Fügung ihrer verschiedenen Gaben zu Einem Dienste und in der Macht der Erbauung und der Vermittelung, die nur in sie als Einheit niedergelegt ist.

§. 26.

Die Vollendung der menschlichen Gemeinexistenz, durch welche sie zur sittlichen Welt wird, ist nun nothwendig die Anforderung beider, sowohl des Einzelnen als der Gemeinschaft, eines jeden nach seiner Weise. Die Gemeinschaft hat die sittlichen Ideen der Lebensverhältnisse, welche die Gemeinexistenz bilden, als allgemeinen unausgesetzt nothwendigen und deßhalb äußern Bestand des Lebens aufrecht zu erhalten. Der Einzelne aber hat dieselben innerlich in sich aufzunehmen und als stete freie That zu verwirklichen, eben daher sie zu individualisiren und intensiv zu steigern.

So erhält durch das Urbild der Gemeinexistenz schon das Ethos des Einzelnen eine Erweiterung. Es hat dadurch eine doppelte Sphäre, einmal den sittlichen Willen des Menschen nach seiner Beschaffenheit in ihm selbst und seinen Verhältnissen zu andern einzelnen Menschen (z. B. Wahrhaftigkeit, Nächstenliebe, Freundschaft) und sodann den sittlichen Willen desselben in der Beziehung zu jenen Instituten der menschlichen Gemeinexistenz (eheliche Liebe, Treue, kindliche Pietät, Bürgergehorsam, Vaterlandsliebe). — Aber es kommt dadurch auch ein Ethos von ganz anderer Art und ganz anderem Subjekte dazu: das Ethos der menschlichen Gemeinschaft als solcher, daß sie die sittliche Gestalt der Gemeinexistenz durch

ihre, also durch Gemein-That realisire. Letzteres kann man die sittliche Weltgestaltung nennen oder auch das objektive Ethos im Gegensatze gegen alles das, was Anforderung und sittlicher Wille des Einzelnen ist, das subjektive Ethos oder „die Moral.“ Beide haben aber, soweit sie sich berühren, ihre höhere Einheit eben an dem Urbilde der Gemeinexistenz, das sich in beiden zugleich verwirklicht.*)

§. 27.

Gleichwie die ethischen Beziehungen des Einzelnen, Religion und Moral, ihrer wahren Beschaffenheit nach und im Zustande der Vollendung nur unterschieden aber nicht trennbar sind (§. 24), so auch die ethischen Beziehungen der Gemeinexistenz. In dem Reiche Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ), das der christliche Glaube erwartet, muß sowohl die Gottesgemeinde (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) mit der sittlichen Welt, als die objektive sittliche Lebensgestaltung mit dem sittlichen Willen des Einzelnen in völliger Einheit und Wechseldurchdringung seyn. Denn

---

*) Ich verstehe also unter „objektivem Ethos“ nicht das Urbild des menschlichen Gemeinlebens oder der sittlichen Welt in seinem ganzen Umfange; sondern nur soweit als es auch durch die Gemeinschaft (nicht den Einzelnen) erfüllt, als es in einer bleibenden objektiven Lebensgestaltung realisirt werden soll. So z. B. rechne ich die Monogamie zum objektiven Ethos, die Bethätigung der ehelichen Liebe dagegen zum subjektiven Ethos oder der „Moral.“ Ich sehe also bei dieser Terminologie auf das erfüllende Subjekt. Man kann es auch anders halten. So versteht Hegel unter seinem Begriffe der „Sittlichkeit“ das Bild der Institute von Familie, Staat u. s. w. ohne dabei die äußere Lebensgestaltung, die Aufgabe der Gemeinschaft ist, und die Anforderung an den Einzelnen von einander zu unterscheiden. Ich wähle jene Terminologie um ihres bessern praktischen Gebrauches willen. Denn das erfüllende Subjekt ist die entscheidende Rücksicht für Abgränzung des Rechtsgebietes. Nur nach ihm korrespondiren sich deßhalb der Begriff des objektiven Ethos und der des Rechts. Es sind also die beiden Gesichtspunkte nicht zu verwechseln, einerseits das Urbild des Menschen und das Urbild der menschlichen Gemeinexistenz, andererseits die Anforderung an den Einzelnen und die Anforderung an die Gemeinschaft, sie fallen nicht zusammen, sondern durchkreuzen sich.

ist Gott „Alles in Allem," so ist die Vollendung der menschlichen Gemeinexistenz ewig von Gott ausgehend und auf ihn zurückbezogen, und ist der Gemeinwille und alle objektive Lebensgestalt in gleicher Weise wie der Einzelnwille von ihm völlig durchwohnt. Dieß ist das absolute göttliche Urbild der Gemeinexistenz, wie das „Bild Gottes" das Urbild des einzelnen Menschen.

Aber im empirischen Zustande, in welchem der Mensch sich außer Gott befindet, sind auch diese Sphären aus ihrem einigenden Centrum gewichen, und erscheinen daher in ihrer Trennung. Dadurch ist ihr Charakter in der Wirklichkeit bestimmt. Die Gottesgemeinde, trennbar von der Heiligung des Einzelnen und auf einen ihr nicht homogenen Lebenszustand gelehnt, ist bloß Kirche, und die sittliche Weltgestaltung, getrennt von der individuellen Moralität, ist blos bürgerliche Ordnung, d. i. Recht und Staat (s. unten Kap. V.) Kirche und Staat gegen einander aber sind in diesem Zustande unabhängig, jedes trägt sein eignes Centrum in ihm selbst.

Demnach ist das Verhältniß zwischen der bürgerlichen Ordnung (Recht und Staat) und der Kirche ähnlich wie das zwischen Moral und Religion *). Jene bezweckt die Vollendung des Menschengeschlechts in ihm selbst, diese seine Einigung mit Gott. Die bürgerliche Ordnung ist deßhalb auch ein Band und eine Geschlossenheit des menschlichen Geschlechts in ihm selbst. Es erhält der Einzelne das Ganze, das Ganze den Einzelnen, es ist die Fortpflanzung in es selbst gelegt. Und

*) Rothe parallelisirt nicht bloß den Staat mit der Stitlichkeit, sondern gibt ihm die Sittlichkeit zum Begriffe. Das wäre zwar in einer Hinsicht richtig, wenn bloß die sittlich objektive Lebensgestaltung verstanden würde. Aber Rothe scheidet diese nicht von der subjektiven Sittlichkeit, und läßt, was die Hauptsache ist, den ganz heterogenen Charakter der erstern in unserem wirklichen Zustande unbeachtet, so daß natürlich jeder Unbefangene (z. B. Recensent in der Evangel. K.-Z.) einwendet, das Wesen des Staates sey nicht Sittlichkeit, sondern Recht.

sie ist in ihrer Existenz und nach ihrem Inhalte sein eignes Werk. Sie besteht in Folge des Gemeinwillens, und durch die legislative Autorität desselben (des Staates) erhält sie ihre Gestalt. Sie setzt sich selbst. Dagegen die Kirche ist nicht ein Zusammenhang der Menschheit in ihr selbst, sondern in Gott und durch die Beziehung eines Jeden zu Gott, und ist, wenn sie nicht aufhören soll Kirche zu seyn, in ihrer Gründung ein Werk Gottes, und in ihrem Inhalte durch Gott bestimmt; sie hat nämlich in den eigentlich kirchlichen Dingen keine Macht der Gesetzgebung, sondern bloß der Bewahrung und des Zeugnisses.

Es erhellt aber daraus zugleich, daß Staat und Kirche, ferner bürgerliche Ordnung und Moralität des Einzelnen, obwohl nach ihrer Idee und in ihrer Vollendung sich untrennbar durchdringend, doch auf Erden immerdar von einander unabhängig und unvermischt bleiben müssen; dessenungeachtet aber vermöge jener ihrer ursprünglichen Bestimmung zur Einheit in einem Bande stehen sollen, so wie sie schon thatsächlich die mächtigste Wechselwirkung zu üben nicht unterlassen können*).

Zweites Kapitel.

Der sittliche Inhalt.

§. 28.

Inhalt wie Sanktion des Sittlichen kann nur von der absoluten Ursache, also nach unserer Annahme (§. 1 flg.) vom persönlichen Gott, ausgehen. Er ist das sittliche

*) Vom Ethos überhaupt verschieden ist die „Kultur", d. i. die Entfaltung der leiblichen und geistigen Kräfte des Menschen. Wir rechnen dahin Wissenschaft, Kunst, gesellige Sitte, Gymnastik u. s. w. Sie ist nur mit ein Gegenstand des Ethos, ebenso wie die Selbsterhaltung u. dgl. Denn zu dem wahrhaft vollendeten Wollen des Menschen, welches das Ethos ist, gehört wie die Entäußerung seiner selbst für den Nächsten und für eine Sache, so auch das Wollen seiner eigenen leiblichen und geistigen Vollendung.

Urbild und die sittliche Urmacht. Das Wesen des Ethos ist dann nicht ein Verhältniß zweier Potenzen oder Momente, „des Subjektiven und Objektiven,“ „Idealen und Realen,“ der „Vernunft und Natur“ und Herrschaft des Ersteren über das letztere (Fichte, Hegel, Schleiermacher), das ist vielmehr nur eine Aeußerung desselben. Sondern das Wesen des Ethos ist Verhältniß zweier persönlicher Willen, des göttlichen und des kreatürlichen, das Aufnehmen des ersteren in den letzteren, d, i. sowohl die Unterwerfung unter dessen Ansehen als das Erfülltwerden mit seiner Beschaffenheit *).

§. 29.

Der Urbegriff des Guten ist der Wille Gottes in seiner Substanz, d. i. in ihm selbst, und nicht in seiner Hervorbringung außer ihm (schöpferischer Wille). betrachtet **). Der göttliche Wille in seiner Substanz ist aber die unendliche Liebe, Barmherzigkeit, Geduld, Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit, Spiritualität u. s. w., was wir Alles in seiner Totalität und seiner Koncentrirung auf das Innerste der Gottheit

*) Daß nun der Inhalt des Ethos derselbe seyn solle, „auch wenn es keinen Gott gäbe, obwohl es einen Gott gibt“, wie Grotius behauptet, ist widersprechend. Wenn es wirklich einen Gott gibt, so muß in seinem Wesen zuletzt das Sittliche wurzeln und anders seyn als das, was bloß aus menschlichem Verhältniß abgeleitet wird. Die christliche Ethik hat deßhalb auch überall andere Gebote als z. B. Spinozistische, Kant'sche, Hegel'sche. Von Spinoza's krasser Ethik, welche Demuth und Reue als unvernünftig verwirft, zu geschweigen, divergirt z. B. die Hegel'sche schon darin von der christlichen, daß sie die von dieser gebotene Bescheidung des menschlichen Wissens als die absolute Sünde betrachtet, daß ihr die Nächstenliebe das Geringere, Verschwindende, die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten das vollständige Gute und gleich Ewige ist u. s. w.

**) So ist vielleicht der Ausspruch Christi: „Nenne mich nicht gut, Gott allein ist gut“, zu verstehen: Nämlich selbst der Sohn Gottes ist gut nur durch und in dem Vater. Das Gute kann ebenso wie das Seyn nur im Schöpfer seine Quelle haben.

als die *Heiligkeit Gottes* bezeichnen*). Die Heiligkeit Gottes ist also dem göttlichen Willen so wenig vorausgehend (sanctitas antecedens voluntatem der Scholastiker) als nachfolgend, sondern sie ist dieser Wille selbst. Oder das Gute ist eben so wenig ein Gesetz für den göttlichen Willen (daß Gott es wollte, weil es schon an sich das Gute war), als es eine Schöpfung des göttlichen Willens ist (daß es das Gute erst geworden, weil und nachdem es Gott gewollt hat); sondern es ist eben selbst das Urwollen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Das Gute als Substanz des göttlichen Willens ist aber danach etwas Spezifisches, Selbständiges, ewig von der göttlichen Intelligenz (oder vollends den logischen Bestimmungen, „der Vernunft") und göttlichen Allmacht Verschiedenes, und nicht minder uranfänglich als diese, und es entspringt zwar rein aus dem Willen (zunächst dem göttlichen, abgeleiteter Weise, wie sich zeigen wird, auch dem menschlichen); aber es entspringt nicht aus dem Abstraktum des Willens (*Kant's* abstraktem Begriff des Sichselbstgesetzgebens, *Fichte's* Abstraktum der reinen Selbstthätigkeit) oder dem Formalismus seiner Funktion (*Hegel's* Entwickelung des Ethos aus den Momenten der Willensfunktion), sondern es entspringt aus dem ewigen *positiven Inhalte* des Willens.

Das Gute ist, allgemein gesprochen, nichts Anderes als das Wesen der Person. Man könnte deßwegen die Begriffe, die wir als Eigenschaften Gottes und als Tugenden des Menschen erkennen, aus dem Grundbegriffe der Persönlichkeit abzu-

---

*) Man kann diesen Inhalt des Ethos nicht als eine Ueberwindung der Natur durch die Vernunft u. s. w. ansehen; denn in Gott (und im ewig vollendeten Menschen) ist keine Natur, die erst überwunden werden müßte, und unsere Begriffe oder richtiger Anschauungen der Liebe u. s. w. involviren weder ein erst zu überwindende Natur, noch enthalten sie eine Unterwerfung eines Realen unter ein Ideales (Denkgesetz), sondern sind selbst Urrealitäten, die als solche nicht überwunden, sondern konservirt werden sollen.

leiten versuchen. Im Wesen der Persönlichkeit liegt die Geistigkeit, welcher das sich Verlieren an äußere Objekte und sinnliche Eindrücke widerstreitet, und nur dieses, sonst nichts, hat die Kantisch-Fichte'sche Ethik wissenschaftlich dargelegt. Im Wesen der Persönlichkeit liegt ferner die Unwandelbarkeit des Willens, die auf die sittliche Weltordnung bezogen die Gerechtigkeit ist, in ihm die Selbstlosigkeit, Nichtsbedürftigkeit, absolute Freiheit, in ihm die Liebe zu andern Persönlichkeiten, namentlich ihren Geschöpfen; denn die reine Liebe, die unausgesetzt aus sich herausgehend das Heil der andern Person will, ist nicht minder als das Denken der purus actus, den schon die ältere Philosophie von Gott als Geist und Person aussagte. Endlich im Wesen der Person liegt die Rückbeziehung und Sammlung aller dieser Qualitäten und Thätigkeiten ins innerste Centrum der Person, und dadurch die Undurchdringlichkeit von allem ihr Aeußerlichen, Fremden — die Heiligkeit. Allein auch diese bloße Begriffsdeduktion ist ungenügend, wie jede andere. Es ist nicht der Begriff der Persönlichkeit, sondern die konkret bestimmte Persönlichkeit Gottes, aus der das Ethos folgt, und nicht die durch solche Deduktion gewonnenen Charaktere, sondern die ganz konkreten Eigenschaften „Liebe, Gerechtigkeit, Heiligkeit," wie sie nur angeschaut nicht definirt werden können, in denen es besteht. Diese Eigenschaften, wie sie die Urbestimmungen der Urperson (Gottes) sind, so sind sie schlechthin und unmittelbar das Gute, und eine fernere Vermittelung, warum sie es sind, ist nicht bloß unnöthig, sondern geradezu unwahr.

Danach ist das Sittliche durchaus konkret, spezifisch, inhaltvoll und dennoch rein geistig, und es ist schlechthin absolut, uranfänglich, so wenig in logischen Gesetzen und Bestimmungen als in äußeren Zwecken liegend. Zu diesem Resultate gelangt man, wenn man das Urseyn als persönlich annimmt. Nicht so daher die neuere Ethik. Von den beiden Richtungen, in welche sie sich theilt, löst die eudaimonistische das Gute

in Genuß (Wohl) und Zweckmäßigkeit für Genuß auf. So die englischen Moralphilosophen, dann Thomasius u. s. w. Die rationalistische dagegen löst es in Denkrichtigkeit, in Realisirung von logischen Bestimmungen auf. So eigentlich schon Wolff, da er die Vollkommenheit, die er zum Princip der Moral macht, zuletzt in der Regelmäßigkeit findet (vergl. Metaphysik §. 68.) Ganz entschieden aber Kant. Ihm ist das Sittengesetz eine Folge des Denkgesetzes, und er erklärt ausdrücklich, daß der Begriff des Guten von einem vorhergehenden Gesetze, nämlich dem Denkgesetze der Allgemeinheit oder des Nichtwiderspruchs, abgeleitet werden müsse*). Ebenso besteht nach Fichte das Gute darin, daß das Ich (und das ist bloß intellektuelle, erkennende Thätigkeit) dem Objekte vorausgehe und es bestimme, wie es umgekehrt beim Erkennen vom Objekte bestimmt wird, wonach also auch der Apriorismus, die absolute Kausalität des Denkens vor dem Empirischen, das Gute ist. Im Wesentlichen mit Fichte dieselbe Auffassung hat Hegel**). Die Logik setzt sich zuerst als das Objekt (Natur u. s. w.), dann als Subjektivität mit dem Triebe sich (also auch wieder die Logik) auf das Objekt zu übertragen, in ihm zu realisiren. Das Gute ist also auch nach Hegel nichts Anderes als Realisirung des Denkgesetzes. Es ist nur der Unterschied, daß er ein anderes Denkgesetz (Logik) aufstellt als die Frühern. Nach Kant ist das oberste Denkgesetz der Satz des Nichtwiderspruchs, daher besteht das Gute im Handeln nach einer allgemeinen (d. i. sich nicht widersprechenden) Maxime. Nach Hegel ist das oberste Denkgesetz die Unterscheidung und Wieder-Einigung der logischen Momente des Allgemeinen und Besondern, daher besteht das Gute darin, daß ein Allgemeines (allgemeiner Wille, d. i. Gesetz) und ein Besonderes (mensch-

*) Kant, Krit. der prakt. Vernunft. 4. Aufl. S. 101.
**) Hegel, Encyklopädie §. 232. 233.

licher Wille oder menschliche Existenz) einander gegenüber treten in mancherlei Gruppirung; endlich in einer Gestaltung (Familie, Staat), nach welcher das Allgemeine (Staat) beständig nur durch das Besondere (die Menschen) und in ihm besteht. Das was an der Familie, dem Staate das Gute ist, der absolute Grund und Zweck alles Ethos, ist also nichts Anderes als die logische Einheit des Allgemeinen und Besondern *). Selbst nach Schleiermacher besteht das Ethos nur in Unterwerfung einer Natur unter die Vernunft (das Denken), und wird die Ethik dem entsprechend aus dem Verhältniß von Wissen und Seyn abgeleitet **). Die rationalistische Sittenlehre kann auch folgerichtig zu keinem Inhalt kommen, außer dem formalen: „Handle konsequent, handle nach einer (man weiß nicht welcher) Maxime, welche die allgemeine werden könnte!" oder (bei Hegel) „es soll eine (objektive) Lebensordnung (man weiß nicht welche) sich durch die Menschen und in ihnen realisiren!" Wenn Hegel dennoch zu einem Inhalt kommt, so geschieht das nur durch die oft gerügte Usurpation, daß er die in der Erfahrung gefundenen allerdings konkreten sittlichen Verhältnisse (Ehe, Staat) seinen abstrakten Momenten unterstellt.

Es ist gewiß, was Kant so nachdrücklich hervorhebt, daß das Gute nicht in der Tauglichkeit zu einem Zwecke außer ihm

---

*) Wir dagegen sagen, das Gute ist der göttliche (oder der wahrhafte menschliche) Wille selbst in seinem bestimmten und gegebenen Inhalte, der uranfänglich ist, aus keinem Denkgesetze folgt. Daß Liebe, Gerechtigkeit u. s. w. sey, ist der absolute Grund und Zweck, über dem kein höherer steht. So kann ich denn auch einem geistvollen Vertreter positiver Richtung nicht beistimmen, der die Ethik aus dem Zweckbegriffe ableitet, so daß die Erkenntniß des göttlichen Zwecks die Weisheit, die hingebende That desselben die Liebe sey u. s. w. Denn was soll denn der Grund und Inhalt des göttlichen Zwecks seyn, wenn die Liebe nur die Uebereinstimmung mit demselben als einem ihr vorausgehenden ist? Vielmehr ist Liebe, Weisheit u. s. w. selbst der Inhalt und Beweggrund des göttlichen Zwecks.

**) Schleiermacher's philosophische Ethik, herausgeg. von Twesten. §. 1–80.

bestehen kann, daß damit die Würde des Guten aufgehoben wäre, davon gibt jedes sittliche Bewußtseyn unmittelbares Zeugniß aber es ist nicht minder gewiß, daß das Gute auch nicht in der bloßen Uebereinstimmung mit irgend einem logischen Gesetze bestehen kann, daß Sittengesetz und Denkgesetz (oder Denksubstanz) ewig verschieden sind, das erstere eben so absolut als das letztere ist, und davon gibt nicht minder jedes sittliche Bewußtseyn Zeugniß. Liebe, Barmherzigkeit, Großmuth folgen nicht aus den Gesetzen des Denkens, sondern sind in ihnen selbst das ewige Gesetz, d. i. die ewige Beschaffenheit des Willens, und es gibt nichts Verkehrteres, als z. B. das Gebot der Liebe aus einem vorausgehenden höhern Gesetze (Satz des Nichtwiderspruches) oder einer vorausgehenden logischen Entwickelung (Moment des Allgemeinen und des Besonderen) abzuleiten.*)

*) Der herrschenden Vorstellung unserer Zeit ist nichts gewisser, als daß es eben die „Vernunft" ist, welche uns die sittlichen Vorschriften ertheilt (ihren Inhalt und ihre Sanktion). Dabei kömmt es nur darauf an, den Ausdruck genau zu fixiren. Diese herrschende Vorstellung nimmt, wenn sie solches behauptet, „Vernunft" eben gleich von vornherein in dem Sinne der sittlichen Erkenntniß selbst. Unsere Einsicht in Gut und Bös, daß Liebe, Aufopferung, Keuschheit u. s. w. gut sind, das Gegentheil böse, dieß eben nennt sie Vernunft. Ein ähnlicher Sprachgebrauch findet sich auch bei den antiken Philosophen, im Mittelalter, bei Melanchthon, ja noch Grotius und Pufendorf bezeichnen oft die Vernunft (ratio) als das, was den Menschen vom Thier unterscheidet, also Denken und Sitte, Gewissen zugleich. In diesem Sinne ist nichts dagegen einzuwenden, daß die Vernunft (d. i. unsere sittliche Erkenntniß) uns den Inhalt des Guten lehre. Allein das ist nicht der Sinn, in welchem die neuere Philosophie es behauptet. Ihr ist „Vernunft" bloß Denkgesetz (oder Inbegriff der logischen Bestimmungen), und daß auch das Sittengesetz, sowohl der Inhalt als überhaupt die Existenz eines Sittengesetzes, aus dem Denkgesetze abgeleitet werden soll, das ist die Behauptung, um die es sich hier handelt. Hieran zeigt es sich denn auch, was mit dem Gegensatze einer positiven Philosophie gegen die negative rationalistische gemeint ist. Nichts Anderes, als daß wir die Realität als Ursprüngliches, nicht erst aus den Denkgesetzen Ausgeflossenes, annehmen. Nicht darin besteht unser Positivismus, daß wir die Liebe nur aus dem Grunde für das Sittliche hielten, weil sie in der Bibel geboten ist (vielmehr würden wir die Bibel nicht für das Wort Gottes halten, wenn sie die Liebe nicht geböte), sondern darin, daß wir Per-

Nun wird aber umgekehrt gegen unser „theologisches" Princip der Ethik schon von Kant*) der Einwurf erhoben, daß die Ableitung der menschlichen Moral aus der göttlichen Vollkommenheit, da wir letztere doch auch wieder nur aus der menschlichen erschließen, ein Zirkel sey. Bei Kant beruht dieß auf seiner rein formalen Ansicht der Moral. Bestände das Ethos in dem logischen Gesetze, wie Kant annimmt, dann freilich wäre es überflüssig, das Gott und den Menschen gemeinsame höhere Logische erst von uns in Gott zu verlegen und aus ihm wieder zurückzückzunehmen. Allein wenn das Ethos ein konkretes spezifisches ist, eine reale Beschaffenheit des Willens, so muß die höhere reale Macht, von der der menschliche Wille den Ursprung nimmt, sein Princip seyn. So gewiß im irdischen Zustande unsere Selbsterkenntniß der Ausgang für die Erkenntniß Gottes ist (initium cognoscendi); eben so gewiß müssen wir im Gegentheil Gottes Beschaffenheit als das reale Princip unseres Seyns (principium essendi) anerkennen. In neuester Zeit ist aber vollends dieser Einwurf in viel grellerer Weise hervorgetreten, und in der allerdings konsequentern Absicht, Gott selbst und die Religion zu läugnen, wie denn in der That die Alternative nicht zu vermeiden ist: entweder kein Gott oder theologisches Princip der Ethik. Er wird nämlich der ganze Gottesglaube als eine bloße Projektion der menschlichen Phantasie dargestellt, durch welche der Mensch sein eignes sittliches Wesen aus sich heraussetze und einen Gott daraus mache, deßhalb auch jede Epoche, jedes Volk einen andern je nach seiner eignen sittlichen Beschaffenheit habe. Wozu bedürfe es eines solchen weisen, guten, gerechten Gottes, da es genügt, daß die Weisheit, Güte, Gerechtigkeit als solche im Universum und

---

sönlichkeit und Liebe schlechthin aus keinem weitern Grunde, keiner Denknothwendigkeit, für die Substanz und den Zweck der Welt halten. Sie ist dieß, weil sie es ist.

*) Metaphysik der Sitten S. 92.

namentlich im Menschen existiren und sich manifestiren? Die Irrthümlichkeit dessen lasse sich denn auch psychologisch nachweisen, und dieser Nachweis ergebe eben die ganze Religionsgeschichte.*) Dagegen ist zunächst schon zu bemerken: Worin liegt denn die Sicherheit dieser Argumentation? Gesetzt es verhielte sich so, wie die Religion lehrt, müßte dann nicht doch auch die Güte, die Gerechtigkeit zugleich in uns seyn, obwohl sie dann vollkommen nur in Gott ist, und müßte denn nicht auch nur der Gott wirklich ähnliche (von ihm erfüllte) Mensch fähig seyn, sein wahres Wesen anzuschauen? Wie kann also das, daß die Gerechtigkeit, Güte u. s. w. auch im Menschen ist, zu der Behauptung berechtigen, daß sie nicht ihre Quelle in Gott haben könne? Mit welchem Rechte darf man diese psychologische Erklärung, die höchstens (auch wenn sie in sich übereinstimmte) nur als ein Grund der Skepsis gelten könnte, für einen positiven Beweis der Läugnung ausgeben? Sodann aber hat die Lehre der Religion noch ein selbständiges positives Gewicht darin, daß die Grundanschauung in uns (oder auch die „Vernunft") schlechterdings Einheit der realen und der sittlichen Urmacht postulirt. Diese Einheit besteht, wenn der real Allmächtige zugleich das Urbild des Ethos, die vollendete Persönlichkeit ist. Dagegen nach jener Annahme ist die reale Macht im Universum und in den Begebenheiten und Erfolgen der Geschichte und die sittliche Macht bloß innerlich im Menschen, beide ohne Zusammenhang; die

*) Feuerbach, „Wesen des Christenthums." Die Trivialität dieser Anschauungsweise kann allerdings den Althegelianern zu einer erwünschten Folie dienen. Nach Hegel wird der Gottesglaube doch wenigstens einer großen wissenschaftlichen Konception zu Gefallen aufgegeben. Es ist die Idee, diese Urmacht des Universums, die ihren wahren reichen Inhalt nach seinen einzelnen Momenten in der Religionsgeschichte darlegen soll. Hier dagegen ist dieser Inhalt der Weltgeschichte bloß das Resultat zufälliger menschlicher Verirrung, die Wissenschaft eine Erzählung von Geisteskrankheiten und dem psychologischen Mittel ihrer Heilung. Der Anklang, den diese Schrift bei einem Theile gefunden hat, zeigt, daß das Zeitalter von Bahrdt und Nicolai nie ausstirbt.

sittliche Macht hat keine reale Stärke, sie erliegt in der Regel, und die reale Macht wirkt nicht nach sittlichen Principien.

§. 30.

Der Mensch als Person und anderen Personen gegenüber hat sonach sein Urbild an der Idee der vollendeten Persönlichkeit, also unmittelbar an dem Wesen, d. i. der Heiligkeit Gottes*), nur modificirt nach der kreatürlichen Stellung des Menschen. Daraus die Anforderungen der Liebe, Wahrhaftigkeit u. s. w. Nicht so die menschliche Gemeinexistenz in ihrer gegliederten Gestalt oder die sittliche Welt. Diese hat ihr Urbild aus der freien göttlichen Weltökonomie. Die Einrichtungen und Bande, die ganze Anlage der sittlichen Welt, bez. der bürgerlichen Ordnung (als z. B. Ehe, elterliches Band, Berufsstellungen) und deren sittliche Principien, sind nicht ein unmittelbarer Ausfluß göttlicher Heiligkeit, sondern, nur auf ihrer Grundlage, der freien schöpferischen Intelligenz Gottes (analog der Natur); sie haben daher auf sittlicher Basis einen künstlerischen Charakter.**) Liebe Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w. sind deßhalb das ursprünglich und ewig Gute. Dagegen die eheliche Liebe, die Anerkennung des Eigenthums u. s. w. sind das Gute in Beziehung auf Einrichtungen, deren Ewigkeit nicht feststeht. Allein die Idee der vollendeten Persönlichkeit und diese Weltökonomie stehen doch, weil erstere immer die Basis der letztern ist, in engstem, wenn auch von uns

---

*) „Ihr sollt heilig seyn, wie Gott" u. s. w. Eine annähernde Erkenntniß schon bei Cicero de legg I. 8.: „Est autem virtus nihil aliud, quam in se perfecta et ad summum perducta natura, est igitur homini cum Deo similitudo."

**) Hierin liegt der letzte und tiefste Grund der Positivität des Rechts in Beziehung auf dessen Inhalt. Wie der Bau der sittlichen Welt von Anbeginn auf der Basis der göttlichen Heiligkeit eine freie (positive) That Gottes ist, so auch ist die nun der Menschheit selbständig zukommende Gestaltung derselben auf der Grundlage ihrer nothwendigen Ideen Sache ihrer freien (positiven) Anordnung. S. u. II. §. 6 und §. 8 flg.

nicht überall erkanntem, Zusammenhange.*) Danach hat das Ethos seinen Inhalt zwar überall durch die Heiligkeit Gottes, aber er ist für den Menschen specifisch determinirt durch die göttliche Anordnung, wie sie aus der Intelligenz und dem freien (schöpferischen) Willen Gottes hervorgeht, und zwar mehr oder minder, je nachdem es die objektive sittliche Welt oder die Moral betrifft. So ist die ältere Streitfrage zu entscheiden, ob die lex naturae auf der sanctitas oder auf der libera voluntas Dei beruhe. Völlig irrig aber ist es, wie Pufendorf**), Beides zu läugnen und eine mechanische Nothwendigkeit (daß Gott die Menschen nicht anders als durch Wohlwollen u. s. w. zu erhalten vermag) als Princip aufzustellen.

So hat der Inhalt des Ethos ein doppeltes Princip: die Idee der vollendeten Persönlichkeit und den Plan der sittlichen Welt. Aber keineswegs ergeben sich daraus zwei getrennte Systeme; sondern beide sind in einer Wechseldurchdringung, in der sie nicht gegen einander abgegränzt werden können. Die Institute der sittlichen Welt (Ehe, Staat) haben ihren Inhalt mit aus der Idee der vollendeten Persönlichkeit (geistige Reinheit, Gerechtigkeit), und die Idee der vollendeten Persönlichkeit ist für den Menschen in ihrem Inhalt mit bestimmt durch die Anforderungen der Institute der sittlichen Welt (eheliche Treue, Bürgergehorsam). Dennoch muß jedes als ein selbständiges Princip festgehalten werden. Es darf nicht aus der bloßen Natur des Individuums die objektive sittliche Welt abgeleitet (Kant), und darf nicht die Persönlichkeit als ein leeres Gefäß behandelt werden, in welches das Ethos erst aus den Gestaltungen der sittlichen Welt eingeschöpft wird (Hegel).

---

*) So namentlch die vollendete Gestalt der letztern, das „Gottesreich," ist auch die vollendetste Offenbarung der Persönlichkeit und hat die Vollendung der sämmtlichen Persönlichkeiten mit zu ihrem Inhalte. S. o. §. 6. und §. 27.

**) Pufendorf, jus. nat. lib. II. cap. 2. §. 5.

Der durchgängige und unterscheidende Charakterzug der subjektiven Moral aber ist die Hingebung, die Entäußerung, sey es an Gedanken, Sachen, Personen. Das liegt in absoluter Beziehung darin, daß Selbstlosigkeit (Nichtsbedürftigkeit) ein nothwendiges Korrelat der vollendeten Persönlichkeit ist, und daß die Blüthe der Moral, die Liebe, positive Hingebung in sich schließt*). In Beziehung auf den Menschen aber ist es noch dadurch gegeben, daß er Geschöpf ist und einem Ganzen angehört, dem er als Glied sich hingeben soll.

Die frühere (subjektiv rationalistische) Ethik, die den ganzen Inhalt derselben aus der Natur des Individuums ableitet, ist schon aus diesem Grunde unfähig, nicht bloß die objektiv sittliche Welt, sondern auch nur den Inhalt der subjektiven Moral zu finden, weil dieser, wie eben gezeigt, mit durch jene gegeben ist. Den Gedanken des objektiven Ethos, also einer sittlichen Welt, hat die spekulative Philosophie — zuerst Schelling, dann durchgeführter Hegel und Schleiermacher — zum wissenschaftlichen Bewußtseyn gebracht, Aber bis jetzt nur mehr oder minder in pantheistischer Weise. Es ist nicht, wie wir es ansehen, die göttliche Persönlichkeit, die, in ihr selbst schon ein inhaltsvoller konkreter heiliger Wille, den Menschen nach ihrem Bilde und eine sittliche Welt nach ihrem Plane eingesetzt hat, sondern es ist das Absolute („Vernunft," „Geist"), das in sich inhaltlos, sich zu dem Gegensatze menschlicher Persönlichkeit und äußerer gemeinsamer Lebensform dirimirt und in der Wechselbedingung beider besteht, so daß seine Expansion und Kontraktion zugleich die individuelle Moral und den Bau

*) Selbst dem göttlichen Willen — obwohl Gott als das Centrum die Welt nothwendig auf sich beziehen muß — kann man von der Seite, daß er die unendliche Liebe ist, Hingebung und Entäußerung an den Menschen zuschreiben. Namentlich die christliche Kirche preist Gott, daß er seinen Sohn dahingab, und besitzt an dem Mensch-gewordenen Gotte das Vorbild einer alles menschliche Maaß übersteigenden Selbstentäußerung und Aufopferung.

der sittlichen Welt wie ein großes Webestück ergibt. In Folge dessen ist fürs Erste der Mensch nicht mehr wahrhaft das Subjekt des Ethos; sondern dieß ist die unpersönliche Weltvernunft, welche des Menschen nur als ihres Instrumentes bedarf, um ihre logischen Figuren oder sonst ihre Wesenheit zu verwirklichen. So verwirklicht sich nach Hegel die Vernunft (substantieller Wille) dadurch, daß sie die Persönlichkeit (subjektiven Willen) als ihre Negation setzt; und dann wieder in sich aufhebt, und ähnlich ist es selbst in Schleiermacher's philosophischer Sittenlehre, nach welcher die Vernunft sich die Natur nur assimiliren kann in Form der Persönlichkeit*). Fürs Andere ist danach nicht mehr die Idee der vollendeten Persönlichkeit das oberste oder auch nur ein selbständiges Princip für den Inhalt des Ethos, sondern die Architektonik der sittlichen Welt ist der ursprüngliche und alleinige sittliche Inhalt, aus dem daher auch der Inhalt der subjektiven Moral ausschließlich hervorgeht. So ist es zwar in weiter Ausdehnung richtig, wenn Hegel der frühern Ethik gegenüber geltend macht, die subjektive Moral („das Gute") erhalte ihren Inhalt erst aus „Recht und Sittlichkeit," d. i. aus den Verhältnissen des Rechtsverkehrs, der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Aber er gibt auf der andern Seite auch den moralischen Inhalt auf, der wirklich im Individuum seine selbständige Quelle und Erfüllung hat, die Gottähnlichkeit des Menschen, z. B. Liebe, Wahrhaftigkeit. Der Nächstenliebe namentlich räumt er unter der Bezeichnung des „Wohls" nur eine untergeordnete sittliche Stufe ein, sie ist noch nicht das wahr-

*) Man stelle das nicht zusammen mit der christlichen Weltanschauung, nach der allerdings auch der göttliche Weltplan durch die Menschen erfüllt wird, denn hier bedarf Gott nicht der Menschen um sich selbst zu setzen, und es nicht die Architektonik seines Reiches ein Zweck, dem die Menschen als bloßes Mittel dienen, sondern die persönliche Vollendung jedes Individuums in ihm selbst ist als solche nicht minder absoluter Zweck.

haft Gute*). Da ihm die sittliche Welt aus dem Spiel der beiden Momente des substantiellen und subjektiven Willens wird, so hat jener keinen Inhalt als an diesem, dieser keinen Inhalt als an jenem. Es ist daher nach Hegel eine vollendete Persönlichkeit, die in etwas Anderem bestände als in Erfüllung der Familien- und Staatsbürgerpflichten, auch nicht einmal denkbar, und Gott, wenn es einen gäbe, könnte nur hierdurch gut seyn. Es geht sohin auch hieraus wieder hervor, daß im System Hegel's Gott keinen Raum hat, außer insofern er als bloßes Gesetz als Weltordnung gefaßt wird.

§. 31.

Der Inhalt des Sittlichen ist aber theils ein allgemeiner theils ein individueller. Er ist allgemein nach dem unwandelbaren Wesen jener Tugenden und der unwandelbaren sittlichen Bedeutung der Lebensverhältnisse, und ist individuell in einer doppelten Hinsicht, einmal indem der Mensch (bez. Volk, Zeitalter,) der das Ethos erfüllen soll, als Persönlichkeit, die allgemeinen Anforderungen desselben je nach seiner Individualität auch individuell zu realisiren hat, und sodann indem der göttliche Wille, der selbst das Ethos ist, als ein persönlicher, in jeder Lage des Lebens, in die er uns gesetzt, auf der Grundlage des allgemeinen Sittlichen, auch ein Besonderes, Bestimmtes von uns will. Das letztere jedoch, da es auf der Hingebung an Gott, nicht der Willensbeschaffenheit des Menschen in ihm selbst, beruht, gehört nicht mehr dem rein moralischen

*) Hegel, Rechtsphilosophie §. 123. 124. — Nun hat Christus sich gerade mit dem, was Hegel Sittlichkeit nennt, mit Familienbanden, Gewerbsbeschäftigung und Staatsbürgerthum sehr wenig beschäftigt. Das von Hegel geringgeschätzte „Wohl" war die vorherrschende Art seiner Wirksamkeit. Hegel gesteht dieß auch selbst zu, aber er hilft damit, daß das nur die polemische Seite sey, mit der die neue Religion zuerst auftreten mußte, und die seit der Auferstehung Christi keine Geltung mehr habe, denn die „Liebe zu allen Menschen, nicht bloß gegen einige Besondere ist ein leeres Auffspreizen" (Religionsphilos. II. 289 u. 292).

Gebiete an, sondern ist ein Herübergreifen des Religiösen. Der bloß moralische Mensch handelt bloß nach allgemein sittlichen Principien und nach seiner Individualität, der religiöse sucht zugleich innerhalb der Schranke dieses durch das Allgemeine Sittengesetz und die eigne Individualität Vorgezeichneten auch noch des Willens Gottes für den einzelnen Fall gewiß zu werden.

Das wahre Princip der menschlichen Individualität als Bestimmungsgrund für das sittliche Handeln hat Schleiermacher der Ethik gewonnen. Auf der andern Seite hat Hegel das nicht geringere Verdienst, daß er der falschen Individualisirung des Sittlichen, nach der es in die subjektive Absicht und Ueberzeugung gezogen wird, gegenüber die Heiligkeit des Gesetzes und seinen objektiven und unwandelbaren Inhalt geltend macht.

Drittes Kapitel.

Die sittliche Macht und das sittliche Motiv.

§. 32.

Wie das Gute seinen Inhalt aus dem göttlichen Willen hat, so auch sein bindendes Ansehen. Das Gute ist ein Sollen, eine Verbindlichkeit, für den Menschen nur vermöge seiner Abhängigkeit von Gott als Schöpfer und Herrn. Allein gemäß der Selbständigkeit des Geschöpfes (Schöpfungsanschauung) ist das Ethos (sowohl Religion als Moral) nicht ein bloßes Aufgefordertseyn durch Gott; sondern zugleich das eigne Wesen und Wollen der Kreatur. So haben Moral wie Religion die doppelte Seite, daß sie einmal als göttlicher Wille und sodann nicht minder als eigener Wille — als die wahre menschliche Natur — den Menschen bestimmen, daß sie von vornherein eben so sehr ein Sollen, eine Anforderung, als

ein Wollen, ein Seyn und eine Beschaffenheit des Menschen sind. Ersteres liegt in der Kreatürlichkeit, letzteres in der Persönlichkeit des Menschen mit der Nothwendigkeit.

Mit Unrecht verweist Schleiermacher das Sollen aus der Ethik, gleichsam indem die Vernunft selbst ihr Problem (die Bewältigung der Natur, worin er das Ethos setzt) löse, was eben ein Vorgang, kein Sollen sey. Das beruht auf der pantheistischen Unterlage, von der Schleiermacher's philosophischer (ich sage nicht theologischer) Standpunkt bekanntlich nicht frei ist. Dagegen so wie Gott und Menschen unterschieden bleiben, so bleibt auch das Ethos immerdar ein Sollen, sollte es auch zu einem Zustande kommen, in welchem der Mensch es immerdar und nothwendig will und erfüllt. Wie Schleiermacher also aus der Idee des Guten das Sollen verbannt, so lehrt Hegel das andere Extrem, daß die Idee des Guten (der subjektiven Moral) nur und ewig Sollen sey. Die Entgegensetzung des Subjektiven (Besondern) und Objektiven (Allgemeinen) ist ihm eben die Moral, und ein Zustand der Einigung beider, in welchem die „Subjektivität sich nicht mehr zum Bösen steigern" könnte, fällt ihm aus dem Bereich der Denkbarkeit heraus.

§. 33.

In dem Zustande des Menschen aber, daß er außer Gott und zugleich unter der Potenz des Bösen steht, sind das Sollen und das Wollen nicht bloß unterschieden, sondern sie sind trennbar und im Konflikte. Es ist ein Wollen im Menschen, das seinem Sollen widerspricht. Damit zugleich ist auch jene Strömung der sittlichen Kräfte, die nur von der sittlichen Urmacht ausgeht, abgeschnitten, und das Ethos, das als eignes ursprüngliches Wollen seinem Inhalte nach von unendlicher Intensivität und Steigerungsfähigkeit wäre, wird als äußere dem Wollen entgegengesetzte Macht zur abgegränzten Regel.

Das Gute in dieser Gestalt einerseits als eine vom eignen Wollen trennbare äußere Macht, andrerseits als abgegränzte Regel ist das Sittengesetz. Unter dem Sittengesetze steht der Mensch, soweit er nicht für einzelne Sphären durch natürliche, sittliche Gaben und Kräfte (Begeisterung) oder im Ganzen durch göttliche Umwandlung seines ganzen Wesens zu freierer und höherer Stellung erhoben wird. Daß diese höhere Stellung den Inhalt des Sittengesetzes nicht aufhebt, sondern gerade ein Mehr, eine gesteigerte Erfüllung ist, erhellt ganz besonders aus der Bergpredigt, wo das mosaische Sittengesetz (nicht etwa das Ceremonialgesetz) und die christliche Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen gegeneinander gestellt werden.

Da also göttliches und menschliches Wollen in unserm Zustande keineswegs untrennbar Eins sind, so unterscheiden wir scharf die beiden Beziehungen. Insofern das Gute als Wille Gottes uns bindet, ist es das Sitengesetz und die sittliche Pflicht (Gebot nämlich ist Akt Gottes als sittlicher Urmacht, Pflicht die Wirkung desselben auf den sittlich Abhängigen), insofern es wirklich die Willensbeschaffenheit des Menschen bildet, ist es die Tugend. Damit ist aber eine andere im Wesen der Person begründete Unterscheidung nicht zu vermischen, die Unterscheidung nämlich der guten Gesinnungen oder Willensqualitäten und der guten Handlungen. Beide Unterscheidungen sind vielmehr zu kombiniren, die guten Gesinnungen sind eben so sehr auch Pflichten als sie Tugenden sind, und die guten Handlungen fallen eben so sehr unter den Gesichtspunkt der tugendhaften Handlungen als der Pflichten *).

---

*) Schleiermachers Unterscheidung der „Tugenden und Pflichten“ soll nichts Anderes als die letztgenannte Unterscheidung der Gesinnung (stetigen innern Willensrichtung oder Willensfertigkeit) und der einzelnen Handlungen als Aeußerung derselben auf die Zustände, ausdrücken. Allein die

§. 34.

Ist nun im wahrhaften Zustande das Gute ein Erzeugniß und Postulat zugleich göttlicher Anforderung und eignen menschlichen Wollens, so liegt doch die ursprüngliche Sanktion und das Spezifische des Gesetzes und der Verbindlichkeit lediglich in ersterem. Soweit das Ethos unser eigenes Wollen ist, ist es nicht Gesetz außer etwa in dem Sinne der Naturgesetze. Ein Sollen, ein ethisches Gesetz, setzt einen höhern Willen nothwendig voraus, dem der unsrige gebunden ist, und soll es ein wahrhaft sittliches, also innerlich und absolut bindendes Gesetz seyn, so muß es der Wille seyn, den wir zugleich als unsere eigene (physische und sittliche) Substanz (d. i. als immanente Ursache unseres Daseyns und unserer Willensbeschaffenheit) erkennen. Damit erledigt sich auch der Einwand Kant's*), daß die Ableitung des Guten nach Inhalt und Sanktion aus dem göttlichen Willen für letztere ein „Hete-

---

Begriffe Tugend und Pflicht bedeuten eben zugleich noch einen andern Gegensatz, jene bezeichnet das Gute als vorhandene gute Eigenschaft des Menschen, diese bezeichnet es als höhere Auflage und Forderung. Diese Bedeutung ignorirt Schleiermacher, weil er überhaupt kein Sollen in der ethischen Wissenschaft annimmt; während der Sprachgebrauch von dem Worte Pflicht die Bedeutung des Sollens gar nicht zu trennen vermag. Es ist aber gewiß nicht in Uebereinstimmung, die Gesinnung des Menschen bloß als Tugend, nicht auch als Pflicht, und umgekehrt die einzelnen Handlungen bloß als Pflichten, nicht auch als Tugendäußerungen zu fassen. Ist etwa die Gesinnung der Liebe nicht eben so sehr Pflicht als die einzelne Liebeshandlung? Wenn übrigens Schleiermacher das höchste Gut nur in den Pflichten (einzelnen Handlungen), nicht auch in den Tugenden (Gesinnungen) sich realisiren läßt, so rührt das davon her, daß die Tugenden als Vernunft des Individuums bei ihm zusammenfallen mit der Allvernunft, die eben nur in jener ihre Existenz hat, und deßhalb bloß als das Realisirende des höchsten Gutes, nicht als das realisirte höchste Gut erscheinen. In Wahrheit aber ist Gott, der über den Tugenden (der Vernunft) der einzelnen Menschen steht als über dem von ihm Geschaffenen, der Realisirende, und das höchste Gut ist eben so sehr in den Gesinnungen („Tugenden") realisirt als in den Handlungen („Pflichten").

*) Kant, Metaphys. der Sitten, S. 89—92 und Kritik der prakt. Vernunft S. 68 folg.

ronomie" (Beherrschung durch eine ihm äußerliche Macht) begründe. Im Gegentheil das bloße Denkgesetz (Vernunft) könnte nur dann eine sittlich verbindende Macht für uns haben, und diese als Autonomie unseres Willens gelten, wenn unsere Substanz wirklich (wie gelehrt wird) bloße Denkbestimmung wäre. Wir sind aber reale Wesen, und eine reale persönliche Macht ist daher unsere Substanz und die Quelle des Ethos.

Das wird von den Aelteren fast einstimmig anerkannt. So erkennt Hobbes*) an, daß alle Vorschriften der ratio bloße conclusiones seyen und nicht Gesetze, wenn nicht ein Höhherer, nämlich Gott sie gebiete. Desgleichen Pufendorf**), daß es kein moralisches Gebot geben könne ohne impositio eines Höheren. Nach Beiden ist zwar der Inhalt des Ethos ganz unabhängig von Gott, aber die verbindende Kraft wissen sie blos aus seiner Sanktion abzuleiten. Erst Wolff***) abstrahirt vollständig von Gott, der Atheist müsse ebenso moralisch handeln als der Theist. Er fordert aber für den Begriff der „Verbindlichkeit" doch immer noch einen realen „Beweggrund", erkennend, daß es ohne solchen keine Verbindlichkeit gibt. Nur findet er diesen realen Beweggrund in der physischen Natur statt in Gott. So z. B. lege uns „die Natur die Verbindlichkeit zur Ehe auf, weil sie den Beischlaf mit einer empfindlichen Lust verknüpfe." Es leuchtet übrigens ein, daß damit das Spezifische des Ethos aufhört und seine Heiligkeit. Erst Kant setzt in das Denken (Vernunft) selbst die real verbindende Macht, und dies ist die Vollendung des rationalistischen Princips. Das rein logische Gesetz der Allgemeinheit und des Nichtwiderspruchs dem wir als intelligible Wesen angehören, soll eine solche reale Macht selbst über unsere Naturtriebe (z. B. der Selbstbefriedigung u. dergl.) ha-

*) Hobbes, de cive lib. I. cap. 3. §. 32.
**) Pufendorf, de officio hom. et civ. lib. I. c. 2. §. 4—6. c. 3. §. 10.
***) Wolff, Ethik im Eingange.

ben — der „Imperativ". Daß dieß aber völlig unbegreiflich und unerklärlich ist, braucht man nicht erst nachzuweisen, da Kant es selbst ausdrücklich eingesteht*) Bei Hegel (wie auch schon bei Fichte) ist es zwar völlig konsequent, daß die Logik wie Quelle so auch sanktionirende Macht des Ethos ist, weil ja nach diesem System alle Realität, selbst die Natur, Ausfluß der logischen Bestimmungen ist, mit andern Worten, weil die Logik eben unsere Substanz ist. Aber es ist eben einmal vor Allem die Wahrheit des Letztern zu bestreiten, sodann müssen wir unter dieser Voraussetzung auch unser Zuwiderhandeln dieser Substanz zuschreiben, und daher gleichfalls für rechtmäßig halten, wie Spinoza, konsequenter, es lehrt. Ist die Logik und nicht eine Persönlichkeit die Substanz der Welt, so ist durchaus nicht abzusehen, wie das Böse, d. i. die Entgegensetzung gegen dieselbe, das ja dann nothwendig auch zur logischen Emanation gehört, schlechter seyn solle als das Gute. Das Verhältniß des Frommen und des Bösewichts ist vielmehr dann kein anderes, als zweier guter Schauspieler, von denen der eine Heinrich Richmond, der andere aber Richard III. spielt**). Diejenigen Schriftsteller dagegen, die in dieser Periode das theo-

*) Metaphysik der Sitten 124; „Wenn nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen seyn mögen, für sich praktisch seyn, d. i. wie das bloße Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze (welches freilich die Form einer rein praktischen Vernunft seyn würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum Voraus irgend ein Interesse nehmen dürfte, für sich selbst eine Triebfeder abgeben, und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder mit andern Worten: wie reine Vernunft praktisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren."

**) Man wende dagegen ein, Gott als Natur bewirke das Böse, aber Gott als Idee schließe es vielmehr aus, denn wo ist dann noch die Einheit zwischen Gott als Natur und Gott als Idee? und noch mehr, es ist nicht bloß Gott als Natur, sondern der, nach intellektuellem Gesetz sich entfaltende Gott, der das Böse wirkt, sich als das Böse setzt.

logische Princip der Ethik vollständig vertreten, Inhalt und Ansehen des Guten auf Gott gründen, wie z. B. Seldenus und Crusius*), beschränken sich zu ausschließlich auf das äußere Abhängigkeitsverhältniß des Menschen von Gott, ohne gehörig darauf einzugehen, daß das Gute zugleich die innere Substanz des Menschen selbst ist.

§. 35.

Nachdem aber Gott in unserm zeitlichen Zustande sich persönlich verbirgt, so kann die verbindende Kraft, die nur er der wahren menschlichen Natur und dem Bau der sittlichen Welt verleiht, als urspünglich und lediglich diesen selbst inwohnend erscheinen, und daraus geht die spezifisch moralische Triebfeder im Unterschiede der religiösen hervor. Die eigne sittliche Natnr des Menschen (im Gegensatze zu seinem zufälligen Wollen) und das Ethos der Verhältnisse, in denen der Mensch sich befindet (Ehe, Kindschaft, Stand, Staat), stehen ihm zunächst als sittliche Macht gegenüber und behaupten sich als solche, auch wenn er sich von der tiefern Macht, aus der sie die ihrige nur ableiten, von Gott gelöst haben sollte. Er unterwirft sich in schlechthinnigem Gehorsam dem sitttlichen Gesetze (Inhalte), das er in seiner eignen Natur und in den socialen Verhältnissen enthalten findet. Die wahre Einsicht aber erblickt das Abgeleitete immer nur zugleich in der Urquelle. Namentlich unser eignes sittliches Wesen, das wir als eine sittliche Macht über uns empfinden als Gewissen, ist dieß nur dadurch, daß es in jener höhern Substanz, in Gott, seine Wurzel hat; außerdem würde unser zwischen Gut und Böse getheilter Zustand nur ein Streit der Neigungen, nicht aber ein Streit des Sollens mit einer entgegengesetzten Neigung seyn.

---

*) Seldenus de jure natur. juxta discipl. Ebraeor. lib. I. cap. 7 et 8. Crusius, Ethik.

Das Gewissen ist nicht die bloße Macht des Subjektiven und der Innerlichkeit im Gegensatze zur Religion als äußerlicher Macht, wie Hegel*) es darstellt, sondern das Gewissen ist die primär objektive Macht, die in uns zugleich als Macht unserer eignen Natur wirkt. Es ist der Punkt, in welchem göttlicher und menschlicher Wille sich durchdringen und die sittliche Natur des Menschen, die zugleich kreatürlich und selbständig ist, bilden.

§. 36.

Das ethische Motiv ist denn auch jener doppelten Beziehung des Menschen, seiner Kreatürlichkeit und seiner selbständigen Persönlichkeit, gemäß ein zweifaches: die Gebundenheit, Unterwerfung unter die höhere sittliche Macht und das eigne freie Wollen ihres Inhalts, d. i. der Gehorsam und die Liebe. Beide vereint sind die wahrhafte und vollständige sittliche Erfüllung. Da die erste Beziehung der letzten vorhergeht, ihre Wurzel ist, so ist auch der Gehorsam das Erste und unerläßliche sittliche Motiv, das Fundament alles sittlichen, und auf ihm und von ihm aus und immer ihn in sich schließend kann erst die Liebe sich erheben**). Aber die Liebe, wenn sie auf der Grundlage des Gehorsams ruht, ist die höhere Weise der Erfüllung als der bloße Gehorsam. Die vollendete Religiosität enthält nicht bloß den Gehorsam gegen Gott, sondern auch die Liebe Gottes, die vollendete Sittlichkeit handelt nicht bloß aus Pflicht, sondern zugleich aus Liebe des Nächsten, Liebe der Wahrheit, Freude an geistiger Freiheit, Liebe zum Vater-

---

*) Hegel's Rechtsphilos. §. 136. Die Entgegensetzung des Gewissens gegen die Religion ist übrigens schon deßhalb nicht zuzugeben, weil das Gewissen zum mindesten eben so sehr ein religiöses als ein moralisches Princip ist.

**) Daher ist es auch in der Erziehung verkehrt, den Gehorsam aus der Liebe erst frei erzeugen zu wollen, statt daß er ihr nothwendig als Basis vorausgehen muß.

lande*). Im Gehorsam und der Pflichttreue ist der Mensch vollkommenes Geschöpf, in der Liebe ist er gottgleich. Das Streben des Menschen braucht aber allerdings nur das Erstere zu seyn, das Letztere ist eine Wirkung, die sich von selbst durch höhern Beistand daran knüpft, und die jedenfalls ganz außer seiner Verantwortung liegt. — Das höchste ethische Motiv aber, eben so wie die höchste ethische Tugend selbst, ist die Liebe zur Person. Denn der Urbegriff der Liebe ist, daß die Person an der Befriedigung der andern Person ihre eigne Befriedigung finde. Alle andere Liebe ist von dieser getragen.

Es ist ein tiefer Gedanke, den zuerst Geulinx**) aussprach, daß die Tugend nicht in der Liebe des Wohls (amor benevolentiae), auch nicht in der Liebe der Empfindung (amor affectionis), sondern in der Liebe des Gehorsams (amor obedientiae) besteht, und zwar, wie er weiter ausführt, des Gehorsams gegen die Vernunft als Gesetz Gottes. Die Epoche, die Kant in der Ethik bildet, beruht nur auf der vollständigen Durchführung dieses Gedankens, nämlich Moralität bestehe nicht in der „pathologischen Liebe," nicht in dem Streben nach Glückseligkeit, eigner oder fremder, sondern in der Achtung gegen das Gesetz. Dennoch ist diese Auffassung des ethischen Motivs einseitig (abgesehen natürlich davon, daß Kant den Inhalt des Gesetzes, wie oben gezeigt worden, zum völligen Abstraktum macht). Die Wahrheit derselben ist nur die, daß der Gehorsam das Erste, die unerläßliche Basis der Sittlichkeit ist, ohne ihn ist die Liebe auch wirklich immer nur pathologisch und daher zufällig, nur dem und jenem Gegenstande der sittlichen Anforderung zugewendet***), daher nur ein schö-

---

*) Christus vollbrachte sein Werk aus Gehorsam gegen Gott und aus Liebe und Erbarmen gegen die Menschen.

**) Geulinx, Ethica in den ersten Kapiteln.

***) So bemerkt Geulinx, Ethic. [Tract. II. §. I., ganz richtig, daß wer höflich sey aber nicht keusch, dem komme auch nicht die Tugend der

nes Naturell, aber nicht im entferntesten wahre Sittlichkeit; während nur auf der Basis des Gehorsams die Liebe für den Inhalt der Sittlichkeit in seiner Totalität aufkommt. Dagegen ist es irrig, die Durchdrungenheit auch des Gefühls durch den sittlichen Willen, und die Liebe zu dem ganzen konkreten Inhalte des Ethos und vollends die Liebe zur Person für jenseits des Sittlichen, oder gar wie Kant*) für dem Sittlichen, entgegengesetzt, zu halten. Im Gegentheil, das ist gerade die Frucht der Pflichttreue. Wer das Gute mit Neigung und mit Liebe des Nächsten thut, steht eine Stufe höher als der es mit steter Selbstüberwindung thut.

Auch nach Hegel ist das moralische Motiv bloß die Pflichttreue, nicht die Liebe. Als das religiöse Motiv hingegen erscheint der gegenwärtigen „spekulativen Theologie" zwar allerdings die Gottesliebe, jedoch als Einheit des subjektiven (menschlichen) Willens mit dem objektiven, d. i. unpersönlichen Willen, ähnlich wie bei Spinoza die Liebe zu dem Gotte, der selbst der Liebe unfähig ist. Indem die Philosophie mit Recht die bloße pathologische Liebe vom Gebiete der Ethik ferne zu halten bemüht ist, stellt sie dagegen eine bloß abstrakte Liebe auf. Die Wahrheit über dem Abstrakten und Sinnlichen zugleich ist aber auch hier das Persönliche. Wird die Liebe

Höflichkeit zu; denn er hat sie, wie aus jenem hervorgeht, nicht aus Gehorsam. Die Tugend sey deßhalb nur Eine.

*) Kant, Metaphysik der Sitten S. 89: „So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz etwas gelegen wäre (es sey durch unmittelbare Neigung oder irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft); sondern bloß deßwegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinem Gesetz, begriffen werden kann." Desgl. ebendaselbst S. 58 bis 61. — Umgekehrt erscheint im ersten Stadium der Schelling'schen Philosophie nach dem Geiste der damaligen Genialitätsperiode als Sittlichkeit nur die freie Begeisterung, eigentlich das Einsseyn mit Gott in pantheistischer Weise, nach welchem unser Handeln eben die höchste Kulmination des göttlichen Handelns selbst ist, ohne alle Voraussetzung eines Gehorsams, einer Selbstverläugnung u. s. w.

aller sinnlichen Beimischung entkleidet, so bleibt keineswegs die abstrakte Hingebung an das Allgemeine oder auch an die sittliche Weltordnung über, sondern die Liebe zur Person, und diese ist nicht materiell oder pathologisch, sondern gerade das Geistigste, die That des Willens, in der er seine höchste Freiheit hat*).

Wenn vom Motive der Moral die Rede ist, so ist übrigens wohl zu unterscheiden der objektive und subjektive Zweck, d. i. die göttliche Absicht und die menschliche Triebfeder. Jene ist die Vollkommenheit des Geschöpfes, diese dagegen das höhere Gesetz und das Wohl des Nächsten u. s. w. Gott fordert von uns die Liebe, nicht weil sie ihm das Mittel ist, das Wohl der Anderen zu erreichen, sondern weil die Liebe das Gute und Vollkommene ist, also um unsertwillen, dagegen wir sollen lieben, nicht damit wir uns als vollkommen wissen, sondern aus jenen Motiven. Darum ist es eine krasse Verwechselung und Zerstörung alles wahren Ethos, daß Wolff im Eingange seiner Ethik das sittliche Motiv als das Streben selbst vollkommen zu seyn und die Seligkeit als die Freude an der eignen Vollkommenheit bezeichnet.

§. 37.

Besteht das Gute nicht in einem Gesetze getrennt von dem realen Seyn der Person, sondern ist es eben der Wille der Person selbst — in absoluter Weise der göttlichen, in abgeleiteter Weise der menschlichen —, so muß es, da Persönlichkeit nothwendig Selbstzweck und Mittelpunkt ist, auch die reale Befriedigung der Person in sich schließen. So schrei-

---

*) Ein unterscheidendes Kennzeichen aber der wahren, d. i. persönlichen Gottesliebe und jener bloß abstrakten Gottesliebe ist die in Mitte liegende That. Die Gottesliebe des religiösen Gemüthes vertieft sich, wie sie an die Person Gottes gebunden ist, so in die Thaten Gottes: die Erlösung, die Passion, die tägliche Lebensführung u. s. w.

ben wir Gott selbst nicht bloß die absolute Heiligkeit, sondern auch die absolute Seligkeit zu. Desgleichen besteht auch für den Menschen das höchste Gut nur in beiden zugleich. Allerdings die Seligkeit als ein Lohn außerhalb der Sitte und Heiligung und als Befriedigung der mancherlei sinnlichen und selbstsüchtigen Triebe gedacht, würde die wahre Sitte und Heiligung selbst aufheben. Allein fürs Erste enthält die Pflichterfüllung, oder höher die reine Liebe, an sich schon eine Befriedigung der Person, und diese ist eine nicht minder wesentliche Seite des höchsten Gutes als jene Pflichterfüllung selbst. Ein Gutes, bei welchem die Subjekte nicht persönlich ihre volle Befriedigung fänden, ist ein Ungedanke*). Fürs Andere besteht das höchste Gut, so wie die Quelle des Ethos persönlich ist, nicht in einer bloßen Beschaffenheit nach ihr (Erfüllung ihrer Anforderungen), sondern in einer realen Vereinigung mit ihr, die nothwendig wechselseitig ist und die höchste, die absolute Befriedigung gewährt. Das höchste Gut ist nicht bloß die Liebe des Menschen zu Gott, sondern auch die Liebe Gottes zum Menschen, und gerade diese, die kein menschliches Thun und Erfüllen enthält, ist das absolut Beseligende. So sind Heiligung und Seligkeit keineswegs dasselbe, aber sie sind in untrennbarer Einheit. Darum ist das Verlangen nach Seligkeit wahres sittliches Motiv. Daß der Mensch seine echte Befriedigung — nach reinerem Ausdrucke seinen Frieden — wolle, die in der Freiheit des Geistes, in der reinen Liebe zu Gott und dem Nächsten und in dem Geliebtwerden von Gott und dem Nächsten besteht, das ist nicht Selbstsucht, sondern das ist die ewige Natur der Persönlichkeit, und es ist eine Unnatur, zu be-

*) Es ist dieß das tiefe Geheimniß der sittlichen Welt, daß die Entäußerung seiner selbst (Liebe, Entzücken) zugleich die höchste Selbstbefriedigung ist. Entäußerung aber ist selbstthätiges, sohin die Fortdauer der eignen Persönlichkeit voraussetzendes Aufgeben seiner selbst, nicht ein Aufhören des Geschöpfes in Gott, wie Johannes Angelus und Andere es vorstellen.

haupten, daß der Mensch bloß die Liebe Gottes und nicht ein Verlangen der eignen Seligkeit haben solle*). Die christliche Offenbarung sanktionirt denn dieses Motiv der Seligkeit. Sie verweist dabei die Seligkeit keineswegs bloß auf ein Jenseits, zu dem sich das christliche Leben auf Erden als die Quaal, durch die sie verdient wird, verhielte. Im Gegentheil auch hienieden in der Heiligung und nur in ihr und trotz allem sinnlichen äußerlichen Leiden Befriedigung zu finden, ist die Anforderung. Allein die vollendete Seligkeit erkennt sie nimmermehr in einem Zustande, in welchem der Mensch nie von Sünde völlig frei wird, in der er von der Macht der Natur wie von der Macht des Bösen leidet, und vor Allem in dem das absolute Moment der Seligkeit, die Liebe Gottes zum Menschen, sich nicht in ihrer Fülle offenbart. Sie wird daher erst im zukünftigen Reiche verheißen. Die Polemik Fichte's**) gegen die christliche Ethik — mit das Radikalste, was gegen das Christenthum geschrieben ist — als wolle sie das Gute bloß um der Belohnung willen, stellt sich hienach als völlig ungegründet und ungerecht heraus, sie würde bloß auf den mohamedanischen Himmel passen, sie entspricht aber ganz dem Standpunkte Fichte's, der Läugnung der realen Seite in allem Seyn. Dagegen erkennt Kant die Wahrheit und Tiefe der christlichen Ethik im Gegensatze der stoischen gerade darin, daß sie auch die höchste Befriedigung des Menschen will***). Die pantheistische Ansicht bedarf natürlich in ihrem Systeme keiner Seligkeit, weil es nur die Vernunft (Weltgeist) ist und nicht der Mensch selbst, welche durch ihn das Gute vollzieht, sich selbst realisirt, und diese eben durch das Setzen des Guten schon be-

*) Fenelon's Lehre besteht nicht in Ausschließung des Motivs der Seligkeit, sondern nur in der wahren Behauptung, daß das Motiv der Gottesliebe das absolute, selbständige, erste, und nicht bloßes Mittel für das Motiv der Seligkeit seyn müsse.

**) Fichte, Appellation S. 62—74.

***) Kant, Kritik der prakt. Vernunft S. 229.

friedigt ist. Hegel behandelt daher die Seligkeit als einen andern Ausdruck für Wohl, Glück u. s. w. unter dem Gesichtspunkte der niedern Stufe des Guten, wo es noch als Befriedigung der Subjektivität erscheint, die aber weichen muß, d. i. als Täuschung verschwindet, wo das Gute in seiner wahrhaften Gestalt erkannt wird, daß es in Realisirung der objektiven Institute (bürgerliche Gesellschaft, Staat) besteht*).

§. 38.

Wenn hienach im vollendeten Zustande die Erfüllung des Ethos (Heiligung) und die Befriedigung in unauflöslicher Einheit sich durchdringen, so keineswegs im empirischen Zustande. Abgesehen von einer Korruption desselben, ist hier der Mensch auf eine materielle Unterlage gegründet, auf welche seine Befriedigung sich mit erstrecken muß, und ist der menschliche Zustand, in dem er seinen Beruf hat, nicht überall und unmittelbar auf das höchste Gut (Gott) bezogen. Hier gibt es daher eine Befriedigung, die zum natürlichen Daseyn gehört, also nicht böse ist, und dennoch unabhängig von der Erfüllung des Ethos gefunden wird. Das ist der Begriff der „Güter" im Unterschiede der Tugenden und Pflichten (Schleiermacher). So Gesundheit, Wohlstand, guter Ruf, Annehmlichkeit, Bequemlichkeit des Lebens u. s. w. Sie sind nur ein relativ Gutes, nämlich eine Befriedigung der Person für gewisse Zustände derselben, die als solche nicht zu ihrem ewigen Wesen gehören. Diese Güter haben aber eine mehrfache Beziehung zum Ethos. Sie sind Gaben der göttlichen Liebe, als solche genossen deßhalb Ausflüsse des höchsten Gutes selbst, was aber offenbar immer voraussetzt, daß die Befriedigung, die sie gewähren, doch schon an sich ein Gut seyn muß, weil sie außerdem nicht Gaben wären. Sie sind nach derselben Vor-

---

*) Hegel, Rechtsphilos. §. 124.

Bayerische Staatsbibliothek München

aussetzung Gegenstand der Pflicht der Andern gegen uns und eine Aufgabe der menschlichen Gemeinschaft. Sie sind vielfach Vorbedingung der Erfüllung des Ethos, z. B. Sorge für die Gesundheit, insoweit unsere eigne Pflicht. Endlich sind sie, auch wo sie mit keinem sittlichen Zweck unmittelbar zusammenhängen, die natürliche Befriedigung, und insoweit bilden sie die Sphäre des Sittlich-Erlaubten. Der Begriff des Erlaubten beruht eben darauf, daß die Befriedigung ein eben so absoluter Zweck, im Wesen der Person gegründet, ist, als die sittliche Erfüllung, daher in dem Zustande, wo beide auseinanderfallen, ihre selbständige Sanktion von der sittlichen Urmacht in der sittlichen Welt hat. Das Erlaubte ist also nicht Ausfluß eines sittlichen Gebotes (Anforderung), denn dieses kann nur gebieten oder verbieten; aber es ist auch *nicht* ein *sittlich* gleichgültiges, bloß natürliches, sondern es ist Ausfluß der sittlichen Macht, derselben, von der auch das sittliche Gebot selbst ausgeht. Allein allerdings ist der Zustand, in welchem sittliche Erfüllung und Befriedigung auseinanderliegen, ein unvollkommener, der deßhalb je mehr und mehr überwunden werden soll. Es ist die Förderung (Fortschritt der Heiligung), daß je mehr und mehr die Sphäre des bloß Erlaubten, d. i. des für die sittliche Erfüllung Gleichgültigen, abnehme, daß die Befriedigung in dem gesucht werde, was zugleich sittliche Erfüllung (Bethätigung der Liebe u. s. w.) ist. Das bleibt aber immer eine bloße Approximation. Deßwegen soll man nie dem minder Geförderten (namentlich der Jugend) diese natürliche Befriedigung (die erlaubten Genüsse) verkümmern, aber es dürfen die, so höhere Forderungen in sich wahrnehmen (vor Allen die Diener der Kirche), nicht bei dem gewöhnlich Erlaubten stehen bleiben *).

---

*) Das ist die Aeußerlichkeit der pietistischen wie der puritanischen Ansicht, hier eine strenge Gränze zu ziehen, das und das ist dem Christen erlaubt, das nicht mehr. Sie verbieten somit Dinge, die allerdings einer

Viertes Kapitel.

Der Wille und die sittliche Freiheit

§. 27.

Der Wille und die Thätigkeit des Willens, der Entschluß, sind das wesentliche Attribut der Person. Durch den Entschluß wird etwas neu gesetzt, das vorher in keiner Weise gewesen, auch nicht mit dem Daseyn der Person bereits eingehüllt (implicite) gegeben war gleichwie die Pflanze im Saamen. Der Wille ist daher eine Kraft des absoluten Anfangs, der absoluten Kausalität. Eben damit ist der Entschluß zugleich aktive Ausschließung der unendlichen Möglichkeit eines Andern, sey dieses nun ein der That nach Mögliches oder, wie das Böse für den heiligen Willen, nur dem Gedanken nach Mögliches, mit andern Worten sey es völlig oder sey es nur physisch, nicht aber moralisch möglich. Der Wille ist daher auch eine Kraft der Wahl, wenn auch je nach seinem Orte einer nothwendigen Wahl*).

Als Attribut der Person schließt aber der Wille die volle Qualität der Person in sich. Der Wille beruht daher vor

---

gewissen Stufe der christlichen Förderung nicht mehr zusagen und deßhalb hier von innen heraus abfallen, aber keineswegs an sich sündhaft und deßhalb mit dem Christenthum überhaupt unverträglich sind, und halten auf der andern Seite wieder Dinge für erlaubt, die eine tiefere Förderung auch wieder abwehren würde, unterscheiden auch dabei nicht die Individuen, ob nicht z. B. dem A und B die Befriedigung am Theater u. s. w. viel weniger schädlich ist als die Befriedigung an seiner eignen Wohlredenheit.

*) Der Wille hat daher einen unendlichen Inhalt bloß potentia, der nicht zum actus wird, im Gegentheil aktuell ausgeschlossen wird. Der Fundamentalsatz des Pantheismus ist es nun umgekehrt, daß in Gott Alles, was potentia ist, auch actus seyn müsse. Spinoza, der diesen Satz aufstellt, behauptet deßhalb aber auch folgerichtig, daß Gott keinen Willen (voluntas) habe. Dagegen der Pantheismus Hegel's, obwohl er an dem-

Allem auf Bewußtseyn, in welchem der Entschluß gefaßt wird. Der Wille beruht ferner auf einem bestimmten sittlichen Wesen der Person, Gesinnung, Charakter, das sich in dem Entschlusse offenbart, wenn auch in freier (d. i. neu schaffender bez. neu bejahender) Weise; denn ohne solches gibt es keine Person. Dieses sittliche Wesen der Person ist nun zwar selbst nichts Anderes als Wille, es ist nichts Ruhendes, Fertiges, sondern die unausgesetzte Reihe der Willensakte (Entschlüsse), aber dennoch ist es in dieser seiner Kontinuität und Identität mit sich selbst wieder als ein Vorhandenes von dem jeweiligen Willensakte unterschieden und mit ihm in Wechselwirkung. Es ist bestimmend für den Entschluß, wie es selbst durch Entschlüsse bestimmt ist. Dieß und nur dieß ist der echte Begriff der Selbstbestimmung. Der Wille beruht endlich auf einem Centrum der Person, dem innersten Ich, von dem der Entschluß im Letzten ausgeht und auf das er sich wieder zurückbezieht, das nämlich in allen seinen Entschlüssen seine Befriedigung oder im reinsten Sinne des Wortes seinen „Frieden" findet, sey es auf falsche Weise in selbstsüchtiger Aneignung, sey es auf wahre Weise gerade in Entäußerung seiner selbst. In jedem Entschlusse ist deßhalb die ganze Person gegenwärtig und wirksam: die Totalität ihres bestimmten inhaltvollen Wesens und seiner Beziehungen zur Außenwelt und ihr innerstes Ich, der Strahlenpunkt ihres Seyns und Wollens.

Die absolute Kausalität des Entschlusses, die unendliche Möglichkeit des Andern: die Bewußtheit, die Selbstbestimmung, daß die Gesinnung der Person den Entschluß, dieser die Ge-

selben Satze festhält, daß in Gott Alles, was Vermögen ist, auch Bethätigung (oder eigentlich bereits Bethätigtes) seyn müsse, sagt dennoch von Gott „Willen" aus. Das ist eben eine Verkehrung der Sprache. Die menschliche Sprache versteht unter Willen nicht die Verwirklichtheit der drei Momente des Willensbegriffes, so wenig als sie unter Gott das Absolute Hegel's versteht.

sinnung erzeugt, endlich die fortwährende Rückbeziehung des Entschlusses auf die Person, daß sie in ihm ihre Befriedigung (ihren Zweck) findet — das sind die Momente, die zusammen in ihrer unauflöslichen Einheit wie die Natur des Willens so auch seine Freiheit bilden. In keinem derselben einzeln, sondern nur in ihrer Totalität besteht die Freiheit des Willens *). Deßwegen fallen auch Freiheit und Wille in ihrem Urbegriffe völlig zusammen, der Wille ist frei, und es ist nichts Anderes frei als nur der Wille **).

§. 40.

Freiheit des Willens im wahren und vollkommenen Sinne ist aber nur die sittliche Freiheit, d. i. der unwandelbare und seiner selbst sichere Wille des Guten. Denn das Wesen der Person, das göttliche und das wahre menschliche Wesen, ist das Gute. Nur im lauteren sittlichen Willen bestimmt deßhalb in gleicher Weise das innerste Wesen

*) So setzt Kant das Wesen der Freiheit lediglich in die absolute Kausalität, Spinoza lediglich in das bloß durch die eigne Natur Bestimmtwerden, weßhalb er seinem Gott, dem er Verstand und Willen abspricht, dennoch wunderlicher Weise die absolute Freiheit beilegt, Hegel lediglich in das Setzen und Wiederaufheben seines Gegensatzes u. s. w.

**) So schon bei den protestantischen Dogmatikern (Gerhard): „Liberum et voluntarium sunt synonyma, ac voluntatem non liberam dicere, est perinde ac si quis dicere velit calidum absque calore" (Harleß' christliche Ethik S. 35). Noch deutlicher hat diesen Gedanken ausgesprochen Hegel, Phil. des Rechts §. 4 Zusatz. Dagegen müssen wir Hegel's Konstruktion des Willensbegriffes (ebendaselbst §. 5 folg.) entschieden ablehnen. Sie ergibt sich ihm, wie Alles, aus der Diremtion der Momente der Allgemeinheit und Besonderheit und deren Zusammenschließung zur Einheit. Der Wille ist nämlich 1) Allgemeinheit, das der Abstraktion von jedem bestimmten Inhalt, Motiv, Trieb u. s. w. fähige, aber eben auch völlig inhaltslose unbestimmte Ich. 2) Besonderheit, die bestimmten Neigungen, Triebe, Zwecke, die sich auffordernd dem Ich darbieten. 3) Einzelnheit, die Ergreifung eines solchen Triebes, Zweckes u. s. w. durch das Ich, aber indem Bewußtseyn doch immer das allgemeine, d. i. der Ergreifung oder Nichtergreifung fähige, Ich zu bleiben. Erst im letzten Momente ist das Ich einzelnes bestimmtes empirisches Ich (Person). Dagegen ist aber einzuwenden: Wenn das Ich, das in allen seinen besondern

der Person (die Willenssubstanz) den Willensakt und der Willensakt das Wesen der Person in wechselseitiger Voraussetzung und Ursächlichkeit (Identität) — gleich als die Harmonie eines ewigen Akkordes. Nur hier ist deßhalb die Person in der Totalität ihres Seyns kausal, sohin frei, jede Beziehung in ihr eben so sehr bestimmend als bestimmt, also nur hier wahre durchgängige Selbstbestimmung. So ist der göttliche Wille ewig durch Gerechtigkeit, Liebe, Weisheit als seine Substanz bestimmt, und sind wieder Gerechtigkeit, Liebe, Weisheit nur als die ewige That des göttlichen Willens. Der göttliche Wille ist so eben so sehr ewiges Daseyn als unausgesetzter Anfang, ewiger Zustand und ewiges Handeln. So auch annähernd bei Menschen, je sittlicher er ist, desto mehr ist der Entschluß lautere Folge des Charakters, der Charakter lautere Folge des Entschlusses. Der sittlich freie Wille ist von dieser Seite auch

---

Entschlüssen bei sich bleibt, bloß ein Leeres „eine Unbestimmtheit," ist, so ist nicht abzusehen, wie dieses Unbestimmte und die besonderen Triebe zusammengenommen je zu einem bestimmten Entschluß kommen können. Das Ich ist aber vielmehr schon in sich etwas sehr Bestimmtes, von dem es nicht abstrahiren kann. Es ist ein bestimmtes Wesen (von seinem Gewissen kann man nicht abstrahiren, wenn man ihm auch nicht folgt), und ist selbst als Ich ein nach Befriedigung Strebendes und als solches selbst der Urtrieb, das Urmotiv, ohne das alle die besonderen Triebe und ihre Totalität keine Beziehung zu ihm hätten. Diese reale Urbestimmtheit der Person hat nur keine Stelle im bloßen Kategoriensystem, hier ist das Ich nur das „reine Denken seiner selbst." Es ist nun freilich nach dem pantheistischen Standpunkte zuletzt ganz anders gemeint. Das Ich ist eben hier nicht ein wirkliches Ich, eine Person. Sondern der Begriff (das Weltprincip) setzt sich zuerst als allgemeine Möglichkeit, dann als besonderer Trieb, Zweck, dann endlich als Entschluß; erst indem er das Letzte thut, ist er Person oder entstehen Personen. Danach wäre das konkrete, seine Befriedigung anstrebende, Ich erst im letzten Momente zu suchen. Allein dieses letzte Moment ist ja nur ein bestimmter einzelner Entschluß, es fehlt also dann bei der Konstruktion die Identitat des Ich (d. i. dieses persönlichen Ich des Menschen) in allen Entschlüssen und die Unterscheidung desselben von den einzelnen Entschlüssen. Denn damit, daß das (allgemeine) Ich des Weltgeistes in allen Entschlüssen des Menschen oder der Menschen als dasselbe bei sich bleibt, damit ist es noch nicht gethan, da unbestreitbar auch das menschliche Ich ein solches bei sich Bleibendes in sich Identisches ist.

ein sittlich nothwendiger Wille. es bestimmt ihn die Nothwendigkeit des eignen sittlichen Wesens *).

Der menschliche Wille aber in unserem wirklichen Zustande hat nicht diese sittliche Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit, sondern er hat das Doppelvermögen des Guten und Bösen. Das aber ist nicht sittliche Freiheit, sondern nur sittliche Willkühr **). Der Entschluß des Menschen zwar ist auch hier immer absolut kausal; aber sein wahres Wesen ist nicht mehr absolut kausal, sondern unterdrückt, und ist das durch die eigne Kausalität seines Willens. Es ist also nicht der Mensch in der Totalität seiner Persönlichkeit kausal ***).

---

*) Die sittliche Freiheit ist sonach untrennbar von der sittlichen Nothwendigkeit. Es ist die Nothwendigkeit des eignen Wesens, nach der immer das Gute gewollt werden muß und das Böse nicht gewollt werden kann. Sie ist aber nicht dasselbe mit sittlicher Nothwendigkeit. Denn sie besteht nicht in diesem Momente allein, sondern in den sämmtlichen, welche nach Obigem die Natur des Willens bilden. Der sittlich freie Wille hat immer die physische Macht des Bösen und das Bewußtseyn derselben, wenn er es gleich eben als Wille ewig ausschließt, d. h. der heilige Wille kann das Böse allerdings nicht wollen, aber er könnte es thun, wenn er es wollte, und ist sich dessen bewußt, daß er es könnte. Der sittlich freie Wille hat ferner diese wechselseitige Ursächlichkeit, in der er sich ewig selbst erzeugt, und hat die Natur seinen Frieden in dem Gewollten zu finden. Durch all das bildet die sittliche Freiheit als solche den Gegensatz gegen die Nothwendigkeit. — Auch ist die sittliche Freiheit etwas Anderes als die schöpferische Freiheit (§. 9). Ihr gemeinsam höherer Begriff ist der allgemeine Begriff der Freiheit als Vermögen des absoluten Anfangs. Dort beginnt die Freiheit die äußeren Objekte, hier das eigne Wollen. Beide sind deßhalb Attributionen der Persönlicheit. Sie sind aber auch untereinander selbst verbunden. Auch die sittliche Freiheit als solche ist nicht ohne schöpferisches Vermögen, indem sie das Gute nie als ein Gegebenes, Fertiges setzt, sondern es stets in unendlicher reicher Individualisirung und in unendlicher intensiver Steigerung producirt, sowohl in ihrem innern Wollen als in ihrem Thun. Der sittliche Wille ist ein unerschöpflich quellender Born, der sich selbst ins Unendliche mehrt und steigert.

**) Den Unterschied dieser Begriffe zur wissenschaftlichen Einsicht gebracht zu haben, ist Kant's großes Verdienst um die Lehre von der Willensfreiheit.

***) Wenn Kant eine Freiheit der Willkühr und eine Freiheit des Willens, desgleichen Schelling eine formelle und eine materielle Freiheit

Der Mensch entscheidet sich hier immer als Person, nämlich mit Bewußtseyn und vermöge seines bestimmten Wesens; aber dieses sein Wesen ist nun selbst nicht mehr übereinstimmend. Es ist eine Spaltung in seinem Willenszustande, es widerstreiten sich Gewissen und Neigung, und ist eine Spaltung zwischen seinem Willenszustande und seinem Entschluß. Der Gerechte strauchelt und der Ruchlose fühlt ein menschliches Rühren *). Die sittliche Willkühr ist deßhalb nicht Mangel an Freiheit (negativer Gegensatz), sondern sie ist Unfreiheit (positiver Gegensatz). Denn als den positiven Gegensatz einer Kraft bezeichnen wir nicht ihren Mangel, sondern ihre Umkehrung und Selbstzerstörung. Die Freiheit besteht ihrer Natur nach in der Kraft eines in sich übereinstimmenden Wesens. Wenn sie sich von dieser Uebereinstimmung losgerissen hat, so ist sie in sich umgekehrt und zerstört sich selbst fortwährend durch ihr eignes Wirken. Aber es ist sie, die Freiheit selbst, welche diese Umkehrung bewirkt. Nur in ihr konnte sie anfänglich beginnen, nur durch sie ist sie fortwährend unterhalten. Die Unfreiheit ist auch eine Freiheit — wie das Unglück auch ein Glück, ein Ohngefähr, der Unmuth auch ein Muth ist — nur eine verkehrte.

Dennoch darf auch die sittliche Willkühr nie als eine Wahl zwischen Gut und Bös aufgefaßt werden, so daß der Wille selbst als ein Leeres in der Mitte sich auf gleiche Weise zum Einen und Andern, das sich ihm darbietet, verhielte.

---

unterscheiden, so muß nun auch gezeigt werden, wie diese beiden Arten der Freiheit aus Einem höhern gemeinsamen Begriff der Freiheit sich ergeben.

*) Alle Willkühr hat einen Charakter von Zufälligkeit, nicht im Gegensatze der Absichtlichkeit, sondern des mit sich übereinstimmenden seiner selbst-sichern Wesens. Der Zustand der äußersten Verruchtheit wäre allerdings wieder Freiheit zu nennen, nämlich Freiheit im Bösen, wenn anders der Mensch nicht unauslöschlich die Bestimmung zum Guten hätte. Denn aus diesem Grunde kann der Böse nie in völliger Uebereinstimmung mit sich selbst wollen, daher nicht Frieden haben, und auch seine Kraft der Aktualität, von der Urmacht gelöst, muß zuletzt versiegen.

Denn entschließt sich der Mensch zum Guten, so hat er dieses nicht erst gewählt, sondern er hat nach seinem innersten Wesen gehandelt, als der er wahrhaft ist, dagegen entschließt er sich zum Bösen, so hat er ein zu seinem Wesen nicht Gehöriges ergriffen, er hat gewählt. Das innerste Ich, das sich entscheidet, ist zwar weder das Gute noch das Böse, sondern eben das Centrum der Individualität das eben so gut das Eine wie das Andere seyn kann. Aber dieses Ich hat doch die Wurzel seiner Existenz in der sittlichen Urmacht. Bei jener Entscheidung bleibt es also in dem Ursprunge seiner Thätigkeit, bei dieser tritt es aus ihr heraus. Nur hierin liegt die Möglichkeit, daß die Willkühr zur sittlichen Freiheit erhoben werde, und der Mensch das Verlangen hiezu trägt.

Das, was seyn soll, ist nämlich offenbar nicht die Wahl des Guten und Bösen, sondern die innere Nothwendigkeit des Guten. Der sittlichen Freiheit soll daher der Sieg verschafft werden über die sittliche Willkühr. Nun wird die sittliche Freiheit allerdings gesteigert durch die bewußtere und energischere Ausschließung des Bösen, und dafür muß nach den gegebenen Bedingungen des menschlichen Zustandes die W i l l k ü h r b e w a h r t bleiben. Aber es darf diese nicht gehegt und gepflegt werden, gleich als wäre sie in sich selbst ein Zweck, und darf die Steigerung der Freiheit nicht in der erhöhten Schwankung zwischen Gut und Bös gefunden werden. Es ist deßhalb nicht die Aufgabe des Individuums oder des Staates, die Möglichkeit des Bösen in je höherem Grade zu steigern, auf daß die Entscheidung zum Guten um so freier werde, sondern sie nur so weit offen zu halten, daß die gegebenen Kräfte mannigfacher Wirksamkeit nicht geschmälert werden, und daß die That eigne Entscheidung nicht mechanische Wirkung sey. Ja es ist die leitende Richtschnur in der sittlichen Welt, daß die Möglichkeit des Bösen nur im Verhältniß zu der Kraft des Guten gewährt werde, damit dieses überwinde. So gebietet die Religion dem Menschen,

die Versuchung nicht zu suchen, sondern zu fliehen, wo nicht ein positiver Beruf ihn zu ihr führt, für welchen ihm Kraft und Beistand, sie zu besiegen, verheißen ist. So auch sollen die socialen Institutionen vor Allem die Sicherheit der öffentlichen Ordnung und Sitte zur Richtschnur haben und die Willkühr nur in dem Maaße gewähren lassen, daß sie jene nicht bewältige.

§. 41.

Auf den Zustand der Willkühr bezieht sich das **Problem der Willensfreiheit** in seinem praktischen Interesse. Es fragt sich, ob der menschliche Wille die Kraft habe, auch bei allen entgegengesetzten Antrieben sich zum Guten zu entscheiden, und sohin die Entscheidung zum Bösen, der Nichtgebrauch dieser Kraft, nur ihn, den Willen, und nichts Anderes zur Ursache habe? **Wir behaupten diese Freiheit des Willens.** Der Wille ist nicht genöthigt durch die **materiellen Triebe und äußeren Reize**, ist nicht ein Produkt physischer Kräfte, wie die materialistische Lehre von **Hommel**, **Mirabaud** u. s. w. behauptet. Denn sowohl die reale Macht des Gewissens, (das ursprüngliche sittliche Wesen) als das Denkvermögen, welches die bösen Antriebe vor jenem beleuchtet, sind beide so ursprüngliche und so von allem Physischen verschiedenartige über dasselbe erhabene Kräfte, daß sie nie von den Antrieben nach physischem Gesetze bestimmt oder bewältigt werden können*). Der Wille ist aber auch nicht genöthigt durch

*) Dem materialistischen Determinismus wird nun zwar schon seit dem Idealismus (**Fichte**) die Natur des Ich oder des Geistes entgegengesetzt, als welche reine Aktualiät, reines Sichselbstsetzen sey. Das ist völlig anzuerkennen, nur reichen **wir** damit in dieser Fassung nicht aus, weil hier das Ich bloß als Denken gefaßt und nur dem Denken (**von Fichte** wie von **Hegel**) jene Natur beigelegt wird, während wir davon ausgehen, daß das Ich ein Reales ist und nach realen Motiven handelt. **Unsere** Widerlegung des Materialismus muß daher darauf sich stützen, daß die realen sittlichen Motive völlig verschieden von allem Materiellen sind.

das Wesen, d. i. den Charakter des Menschen selbst also seine eignen innern Beziehungen zu den äußeren Reizen. Denn dieser Charakter ist, wie gezeigt, nicht ein fertiger, gegebener, sondern ein unausgesetztes Wollen und deßhalb der jeweilige Entschluß, wenn auch durch ihn bestimmt, eben so sehr fähig, ihn selbst zu bestimmen. Wir behaupten aber auch die Freiheit nicht von dem einzelnen Willensakte für sich allein noch von dem bisherigen Charakter des Menschen für sich allein, sondern von beiden in ihrer Einheit, von dem ganzen Menschen. Die Wechselvoraussetzung zwischen beiden, da sie in der Natur des Willens liegt, findet sich nicht bloß in dem lautern, sondern nothwendig auch in dem unlautern Willen, nur hier nicht als ewige Wechselbejahung, sondern vielfach als Wechselverneinung, gleichsam wie in einem verstimmten Instrumente. Wäre unsere Erkenntniß nicht an die Schranke der Zeitlichkeit gebunden, so würden wir das ganze Leben eines Menschen als Eine Gesammtthat anschauen, welche alle einzelnen Entschlüsse als ihre Glieder, also ineinandergreifend und doch selbständig, enthielte, in welcher der Charakter des Menschen und die sämmtlichen Entschlüsse zusammen als die Eine absolute Kausalität erscheinen *).

---

*) Dieß ist es, was Schelling (über das Wesen der menschlichen Freiheit) bewegt, anzunehmen, daß jeder Mensch, schon vor seiner Geburt, von Ewigkeit (d. i. nicht in der Zeit der Geburt vorangehend, sondern außerzeitlich) durch seine eigne That sein Wesen bestimmt habe, und durch dieses nunmehr alle seine einzelnen Handlungen, auch seine nachherige Bekehrung oder Verstockung, mit unabänderlicher Nothwendigkeit gegeben seien wonach nur jene erste That, nicht aber die nachherigen einzelnen Entschlüsse frei und zurechenbar seyen, so daß der Böse „recht hat, zu sagen, daß es ihm unmöglich gewesen, anders zu handeln", und dennoch „der unwiderstehliche Hang zum Bösen zugerechnet wird, eben so als wenn wirklich jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte." Damit wird der gedankenlosen Vorstellung begegnet welche den Entschluß von der Person und ihrem bestimmten Wesen trennt. Allein damit wird auch eben so unzulässig das Wesen des Menschen als ein Fertiges vor und außer den einzelnen Entschlüssen aufgefaßt. Auch wird die Schwierigkeit der absoluten grund-

Die Entscheidung ist nun allerdings nie grundlos*). Sie hat einen Grund an dem guten und bösen Wesen des Menschen, seinem Gewissen oder seiner Lust. Aber sie ist nicht eine nothwendige, er konnte dem einen oder dem andern folgen. Daß der bestimmte Mensch in dem bestimmten Falle nicht seinem Gewissen, sondern seiner Lust als Grund gefolgt ist, dafür gibt es nicht wieder einen weitern Grund, als eben schlechthin seine Willensthat, und eben deßhalb, weil diese keinen Grund hat, nennen wir es Willkühr. So wenig die Willkühr in der Entscheidung zwischen Gut und Bös dasselbe ist mit der schöpferischen Freiheit, so hat sie doch das mit ihr gemein, was überhaupt das Wesen der That ist, daß etwas gesetzt wird, was an der innern Bestimmtheit der Person seinen Grund hat, und dennoch mit derselben nicht gegeben, sondern ein absoluter Anfang ist. Die menschliche Natur ist eine Mischung des Guten und Bösen, daß nun das Böse aktuell wird, der Mensch sich zu ihm determinirt, das folgt nicht aus jener Mischung, sondern ist ein schlechthin beginnender, ein Neues setzender Akt. Nur daraus erklärt es sich, daß etwas Beweggrund für den Willen seyn könne, und dennoch der Wille nicht genöthigt ist, ihm zu folgen, daß jede Willensentscheidung die sämmtlichen guten und bösen Impulse im Charakter der Person und in ihren Beziehungen zur Außenwelt als Voraussetzung als Grund hat, und dennoch nicht aus der Anzahl und

---

losen Entscheidung keineswegs beseitigt. Denn wenn auch „die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlungen entfernt" wird, so entsteht dafür auf der andern Seit die Ungereimtheit des Zufälligen jener Handlung die das Wesen des Menschen bestimmte. Daß Judas Christum verrieth, erscheint danach allerdings als nothwendig, „so daß weder er selbst noch irgend eine Kreatur es ändern konnte"; aber daß Judas vor seiner Geburt sich zu Judas machte und nicht zu Johannes, das wäre doch grundlos, zufällig, um so mehr als diese That wie dem Wesen selbst, so auch dem Bewußtsein vorausgehen soll.

*) Die Absurdität einer grundlosen Willensentscheidung hat besonders Jacobi (Werke VI. 1.) hervorgehoben.

dem Grade derselben wie ein physikalischer Prozeß nach dynamischen Gesetzen hervorgeht*), was ja auch schon aus der völligen Ungleichartigkeit der sittlichen Motive einerseits und der sinnlichen und selbstsüchtigen andrerseits sich ergibt.

Hieraus folgt nun aber auch, daß der menschliche Wille keine unbegränzte Freiheit hat, was schon mit der Natur eines geschaffenen Wesens nicht vereinbar wäre. Denn das sittlich intellektuelle Wesen des Menschen bildet eben seine Gränze, und das ist kein Widerspruch mit dem Begriff der Freiheit als absoluter Kausalität. Der Mensch ergreift nämlich das Gute oder Böse, das sich ihm innerhalb dieser Gränze bietet, durch absolute Entscheidung, aber er kann kein Gutes oder Böses jenseits derselben ergreifen. Er entscheidet sich völlig frei, welche Seite seines Wesens er offenbaren will, aber er kann nicht etwas offenbaren, was gar nicht in seinem Wesen liegt. Das Gute (objektiv), zu welchem die Menschen fähig sind, ist deßhalb auch in Art und Grad verschieden, nach Volk, Zeitalter, Erziehung, ja sogar nach individueller sittlicher Begabung, aber die Fähigkeit selbst (subjektiv) ist allen Menschen gleich; denn sie ist eine absolute. Ebenso ist es kein Widerspruch, daß, wie die christliche Lehre behauptet, der Mensch im gegebenen Zustande und von Natur des wahrhaften Guten unfähig sey und dennoch absolute Fähigkeit habe, sich für das Gute (d. ist eben das ihm noch dargebotene Gute) oder das Böse zu entscheiden, wovon unten das Nähere.

Die Hauptschwierigkeit gegen die Freiheit des menschlichen Willens ist ihr Widerspruch gegen die Einheit und Nothwendigkeit des Weltplanes. Wir können den Weltplan, d. i. den Gang der Weltgeschichte, nicht anders, denn als eine zusammenhängende künstlerisch nothwendige und einer

---

*) Wie schon Leibnitz die Thatsache unbestreitbar richtig ausgesprochen hat, daß jeder Entschluß aus determinirenden Gründen hervorgeht, und dennoch keine „nécessité absolue“ für denselben besteht.

Totalabsicht dienende Gedankenkonception betrachten, sind nun aber die menschlichen Entschlüsse frei, so ist derselbe aus lauter absolut beginnenden Akten, also lauter selbständigen unzusammenhängenden Einzelheiten komponirt. Daß sich die menschliche Freiheit innerhalb eines nothwendigen Grundes bewegt, kein Mensch über sein Volk, sein Zeitalter, seine sittlichen und geistigen Gaben hinaus kann, das mindert den Widerspruch nur dem Grade nach, löst ihn aber nicht als solchen. Von der Einheit des Weltplanes ausgehend kommt man daher in konsequenter Schlußfolgerung zur absoluten Determination des Willens, möge man sie je nach seinem Standpunkte als eine materielle Determination betrachten, wie Hommel, oder als mathematisch-logische wie es Spinoza ausspricht und Hegel verhüllt, oder als providentielle*).

Wir müssen nun des scheinbaren Widerspruchs ungeachtet an beiden festhalten, der Einheit des Weltplanes und der menschlichen Freiheit. Wir können nicht annehmen, daß die Weltgeschichte bloß Folge der menschlichen Entschlüsse, aber auch nicht umgekehrt, daß die menschlichen Entschlüsse bloß Folge der Konception der Weltgeschichte seyen. Das nun ist gewiß: der menschliche Wille ist durch die göttliche Fügung, die ihm Gaben, Einsicht, augenblickliche Einwirkung zutheilt, bestimmt, bis auf einen innersten Punkt der Entscheidung, auf das Ja und Nein, und nur diese letzte äußerste Bejahung oder Verneinung ist das wirklich Selbsteigne des Menschen. Auf der andern Seite aber dürfen wir wohl auch annehmen, daß solche Entscheidung des Menschen wieder auf die Konception der Weltgeschichte — (d. i. also nicht bloß auf die Begebenheiten derselben, sondern auf

*) Die Unabweisbarkeit dieser Konsequenz zeigt Kant in seinen Antinomien auf, und wenn Spinoza erklärt, wir hielten unsere Handlungen nur deßhalb für frei, weil wir ihre Ursachen nicht kennen, so bewegt ihn dazu nur die Einheit des Universums, obwohl in seiner Weise nicht als eine gegliederte Konception, sondern als die blinde Nothwendigkeit Gottes.

die künstlerische Anlage im göttlichen Geist) — eine Rückwirkung habe, die eben vermöge der göttlichen Präscienz, wie wir sie oben behaupteten, in die Einheit und Totalität derselben gefügt ist. Eine solche Rückwirkung, weit entfernt dem Wesen der Gottheit zu widerstreiten, scheint vielmehr gerade nach ihm selbst zu fordern. Denn soll der Weltplan nicht ein logisches System, sondern ein persönliches Reich seyn, so kann seine Harmonie nur aus lauter Freiheit, aus lauter absolut anfangenden wahrhaft kausalen Kräften auferbaut seyn. Eine Spinozistische Einheit herzustellen, oder in Hegel's Weise die Idee bloß nach ihren logischen Momenten aus sich heraus zur Weltgeschichte zu entwickeln und die handelnden Menschen durch diese Entwicklung bestimmen zu lassen, so daß die freie That des Menschen als solche keinen Einfluß auf die Konception selbst in ihrem weitern Verlaufe hat, diese immer nur aus sich fortgeht; dazu bedürfte es keinen Gott, da könnte auch ein Mensch die Welt regieren. Der Mensch aber würde hier jedenfalls nur zur Figur eines Puppenspiels. Eine solche Wechselwirkung zwischen göttlicher Fügung und menschlicher Entschließung, als der Thätigkeit zweier selbständiger Persönlichkeiten, die in jedem Punkte sich durchdringt, postuliren wir also, und müssen sie nach unserm Standpunkte postuliren, wenn wir gleich eingestehen daß dieselbe weit über unserer Einsicht und Anschauung und deßhalb auch über unserer Nachweisbarkeit ist.

Jedenfalls aber beseitigt sich die Schwierigkeit auch keineswegs durch die pantheistische Ansicht, nach der eben Gott (das Absolute) es ist, der sich als Weltgeschichte und der sich als die Individuen verwirklicht, und daher Gottes Fügung, wenn man es so nennen will, und menschlicher Entschluß ganz ineinanderfallen als ein und derselbe ununterschiedene Akt. Vielmehr tilgt diese Ansicht unrettbar die menschliche Freiheit. Denn soll Gott als Weltgeist die weltgeschichtlichen Ideen vollständig und nach dem nothwendigen (dialektischen) Gange entfalten, so

kann er eben als das bestimmte Individuum nichts Anderes wollen, Gutes und Böses, als was sein Theil an der Darstellung der Idee ist, hat also als Individuum keine Freiheit*). Die Willensfreiheit hat aber auch gar kein Interesse für diesen Standpunkt. So umgeht denn Hegel eigentlich das ganze Problem, und gibt das für seine Lösung aus. Was er nämlich unter Willensfreiheit versteht, ist nicht das Willensvermögen des Individuums, sondern die Verwirklichtheit des Willensbegriffes, d. h. nicht daß der bestimmte Mensch in der bestimmten Lage das Vermögen hat, so oder anders zu handeln, sondern daß die drei Momente des Willensbegriffes (Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit) sich in jedem Willensakte finden, und noch höher in den socialen Einrichtungen (Eigenthum, Familie, Staat) mit äußerer fester Existenz durch die verschiedenen (dazu genöthigten) Menschen dargestellt sind. Denn hierdurch setzt der Willensbegriff überall sich als dem Allgemeinen seinen Gegensatz, das Besondere (das Subjekt, den Menschen, oder die besondern Triebe (u. s. w.) gegenüber und hebt ihn wieder in sich in das Allgemeine auf, ist also wahrhaft frei. — Das Problem, das die Menschheit

*) Wenn Robespierre und seine Genossen kraft ihrer Freiheit sich zu Menschlichkeit und Milde entschlossen hätten, so wäre das dialektische Moment — der subjektive Wille mit seiner abstrakten Gleichheit, der in der Vertiefung in sich selbst als äußerste Negation des objektiven Weltbaues, bis zu höchsten Spannung des Gegensatzes, der eifersüchtigen Vertilgungswuth fortschreiten mußte — nicht realisirt, also der Weltgeist zu Schanden geworden. Sohin kann Robespierre nicht dazu Freiheit gehabt haben. Oder warf etwa der Weltgeist nur die Idee des Terrorismus aus, es der Freiheit überlassend, wer zugreifen wollte, Einer werde sich doch finden? Umgekehrt, wenn nach der Theorie eines Anhängers der Hegel'schen Philosophie, von Gott (Absolutem, Weltgeist) aus nur ein Weniges des Bösen nothwendig ist, nur soviel, damit der Begriff des Guten durch diesen Gegensatz möglich werde, das Mehr aber bloß menschliche Willkühr, Zufall ist, so fällt alle Konstruktion, alles wissenschaftliche Begreifen der Weltgeschichte weg, deren Dialektik eben überall in diesen extremen Manifestationen des Bösen sich vollbringt.

beschäftigt, ist aber nicht, daß der objektive Wille, d. i. der Begriff des Willens, zu seiner Freiheit komme, sondern daß die einzelnen Menschen frei seyen.

§. 42.

Den Zustand der Willkühr oder doch unvollkommenen Freiheit, in dem sich der Mensch befindet, betrachtet nun die Philosophie als einen ewig nothwendigen, in der menschlichen Natur begründeten, der nie anders war und nie anders seyn wird, und nimmt deßhalb auch das Gute, dessen der Mensch in demselben fähig ist, für das allein mögliche, daher das wahrhafte Gute. Die christliche Religion dagegen lehrt, daß dieser Zustand naturwidrig und Folge der Schuld des ersten Menschen ist, und der Mensch in demselben die Fähigkeit zum wahrhaften Guten nicht besitzt, sondern nur durch eine unmittelbar göttliche That, „Begnadigung, Wiedergeburt, Bekehrung," gewinnen kann. Das Problem der Philosophie ist deßhalb die Willensfreiheit in der ununterschiedenen Reihe der Entschlüsse, das Problem der Theologie dagegen hauptsächlich in diesem Akte der Wiedergeburt. Der Lehre der Philosophie, wenn wir ihre logisch Richtigkeit und Uebereinstimmung hier ununtersucht lassen, widerspricht das innerste Postulat in uns, nach welchem das Böse nicht bloß von Seite des Individuums, sondern an sich nicht seyn, wenigstens für die Ewigkeit nicht seyn soll, nicht minder die Thatsache der innern und äußern Erfahrung, daß der Mensch von sich selbst nie die Unlauterkeit seines innersten Willens überwindet. Die Lehre der Kirche hat aber ihrerseits bedeutende wissenschaftliche Schwierigkeiten. Diese sind hauptsächlich: der erste Ursprnng des Bösen aus reiner guter Natur, die Unfähigkeit zum Guten bei Freiheit des Willens, die Willensfreiheit bei der nur von Gott gewirkten Bekehrung. — Unsere Erörterungen bisher bieten die Prämissen, die zur Hebung dieser Schwierigkeiten wenigstens beitragen:

Die Entstehung des Bösen in einem ursprünglich unschuldigen Willen erklärt sich daraus, daß im Menschen das sittliche Wesen und das Centrum der Persönlichkeit nicht absolut Eins, wie bei Gott, sondern trennbar sind, weil jenes die stete Wirkung göttlicher Kräfte, dieses aber nur Er selbst, sein eigenstes Seyn ist. Dieses Centrum seiner Persönlichkeit, das innerste menschliche Ich, kann deßhalb möglicherweise sich bloß als solches setzen, statt zugleich mit und in dem göttlichen, aus dem es ist. Die Person nämlich in ihrem innersten Centrum hat eine Macht absoluten Anfangs, und hat aber auch einen Grund und Inhalt an dem Streben nach Befriedigung, das von der Person schlechthin unzertrennlich ist. Sie kann dieses kraft jener Macht des absoluten Anfangs nun in Gott *behalten*, oder in sich, gelöst von Gott, suchen. In diesem Befriedigungsstreben liegt also der Grund (keineswegs die Nothwendigkeit) des ersten Bösen, in jenem absoluten freien Entschlusse des Menschen seine Wirklichkeit. Nur so erklärt sich der Eintritt eines Princips, das zur göttlichen Schöpfung nicht gehört. Das Böse kann seinen Ursprung nicht in dem anerschaffenen Wesen (Willenssubstanz) des Menschen haben, sonst käme es von Gott, sondern nur in der absoluten Kausalität des Menschen selbst, und es kann seinen Grund nicht in den einzelnen Trieben, Gelüsten als solchen haben, denn diese, als von Gott geschaffen, können selbst ursprünglich nur lauter und unschuldig gedacht werden, sondern nur in dem allgemeinen innersten Befriedigungsstreben *).

---

*) Der Einwand, daß das Böse nicht in dem Ich gesondert von bestimmten einzelnen Trieben und Gelüsten seinen Ursprung haben könne, weil dieses Ich nichts Anderes als leere Formbewegung sey, beruht eben auf Hegel's Konstruktion des Willens, die wir oben bestreiten mußten. Das Ich ist nicht ein abstraktes Leeres, es ist Selbstbefriedigungsstreben in seinem innersten Centrum. Dafür gibt es sogar eine empirische Bestätigung. Es kann ein Mensch aller bestimmten Triebe (Wollust, Ehre) überdrüssig seyn, und dennoch immer noch sich selbst, seine Befriedigung, suchen, und

Die Lehre aber, daß ohne solche ursprüngliche That unausgesetzt der menschliche Wille nach dem ewigen Gesetze seiner Dialektik aus dem Zustande der Indifferenz in die Differenz des Guten und Bösen sich entfalten müsse, damit dann das Gute durch Aufhebung des Bösen sich realisire, und zwar nicht als bloße Erkenntniß des Bösen im Gegensatze des Guten sich entfalten müsse, sondern zugleich als dessen Bethätigung, weil ohne Bethätigung es auch nicht zur Erkenntniß kommen könne, wonach also Gott selbst (wenn es einen gäbe) sündigen müßte um heilig erst zu werden; beruht auf dem Machtspruche, daß es absolut und für alle denkbaren Wesen unmöglich sey, das Böse als ein bloß Gedachtes vor aller Verwirklichung zu erkennen und auszuschließen, und bringt ungeachtet aller Wendungen die Konsequenz nicht hinweg, daß die Vollbringung des Bösen eben weil ein integrirendes Moment des Guten so auch schlechterdings nicht zurechenbar und strafbar ist.

Ferner die Unfähigkeit des Menschen im natürlichen Zustande zum wahren Guten steht nicht im Widerspruch zu der von

---

eben darüber verzweifeln, daß er keinen einzelnen Trieb mehr als Mittel für jenen allgemeinen Trieb, der der Zweck ist, findet. Daß in unserm empirischen Zustande der allgemeine Befriedigungsdrang sich nicht regt, außer in bestimmten Trieben und Neigungen, bestreite ich damit keineswegs, und ob bei der ersten menschlichen Sünde diese innerste Losreißung des Ich zu seiner eignen Befriedigung schon in demselben Momente auch zugleich ein bestimmtes Gelüsten (Wollust, Hochmuth, Neugier), gewissermaaßen als ihren Leib, sich erzeugt habe, darüber habe ich kein Wissen. Der Fall des Menschen ist danach ursprünglich ein religiöser, nicht ein moralischer. Der Mensch sagt sich von Gott los. In Folge dessen verliert er aber auch die moralische Eigenschaft. Nachdem er sich als Centrum gesetzt, empört sich sein Ich auch gegen die Ordnung der sittlichen Welt, gegen die Liebe des Nächsten, und seine Materialität empört sich gegen seinen Geist. Er ist kraft seines Ich keineswegs im Stande, dieses Ich selbst in der Auflehnung gegen das Centrum und die materielle Seite in der Auflehnung gegen die geistige zu bewältigen. Das konnte er nur durch göttlichen Beistand, so lange er in Gott blieb. Die christliche Lehre ist danach ganz in sich übereinstimmend, wenn sie als die Wiederherstellung den Glauben, die Wiederanknüpfung des realen Bandes des Menschen zu Gott, bezeichnet.

uns durchaus für alle Zustände behaupteten Freiheit des Willens. Denn der Wille hat nach unserer Erörterung vermöge seiner Freiheit zwar eine absolute, nicht aber eine unbegränzte Kausalität, er entscheidet sich nur zwischen dem Guten und Bösen innerhalb der Gränze seiner Natur mit Freiheit. Nun liegt in der Natur des Menschen immerhin noch das Gute, sonst hätte er aufgehört Mensch zu seyn, aber das ist doch nur ein beschränktes und verdunkeltes Gutes, das wahre Gute besteht nur in dem unmittelbaren Bande zu Gott, das die Sünde des Menschen gelöst hat. Danach ist es völlig übereinstimmend zu sagen, daß der Mensch in diesem Zustande des wahrhaften d. i. des Gott genügenden, Guten schlechterdings unfähig ist, daß aber dennoch in der Sphäre des Guten, welches *seiner* Natur noch angehört, d. i. der Sphäre des menschlich Rechten und Edlen, der Wille das Gute oder Böse frei ergreift. Daher hat auch unter denen, die außerhalb des Christenthums sich befinden, der Unterschied von Guten und Bösen nicht aufgehört, und es liegt in der Entscheidung für das Gute in dieser Sphäre auch der Anknüpfungspunkt für die höhere göttliche Gnade. Der Satz, daß die Tugenden der Heiden glänzende Laster seyen, kann hienach in dieser Unbedingtheit nicht angenommen werden *). —

Endlich daß die Widergeburt des Menschen Gottes Werk ist, schließt die Freiheit des Willens, wie sie bis jetzt bezeichnet worden, nicht aus. Denn rein Gottes Werk ist nur die Umwandlung des menschlichen Wesens, der Willenssubstanz. Diese ist nicht eine bloße Anregung, sondern ein wirkliches Einströmen göttlicher Kräfte, heiliger Neigungen, Triebe, also bereits eine wirkliche Umwandlung seiner Natur. Ohne solche Begierde des Heiligen, mit der der Mensch wirklich bereits ein

*) In Beziehung auf Imputabilität der Erbsünde ist auch das nicht außer Acht zu lassen, was oben (§. 25 Note) über die Einheit des Menschengeschlechtes gesagt ist.

anderer geworden, eine andere Natur erhalten hat, ist gar kein Entschluß desselben zur Heiligung, Bekehrung u. s. w. möglich. In Beziehung auf sie verhält sich aber drr Wille allerdings nicht anders denn wie ein „Klotz" oder eine „Statue" nach Luther's Ausdruck; denn der Wille kann sich schlechterdings nicht für etwas entscheiden, ja nur nach etwas sehnen was außerhalb seiner Natur liegt. Er (der natürliche Wille) kommt daher auch keineswegs selbst dabei zu Hülfe, um seine eigne Schwäche zu bewältigen (Melanchthon), sondern im Gegentheil, er widerstreitet und muß niedergekämpft werden (Flacius). Die Wiedergeburt ist eine neue Schöpfung, und daran hat die Thätigkeit des Menschen keinen Theil so wenig als an seiner ersten Erschaffung oder seiner Geburt. — Dagegen der Entschluß des Menschen, durch den er diese seine umgewandelte Natur nun besiegeln, bejahen, festhalten muß — da die Wiedergeburt, wie alle Schöpfung, ein Schaffen zum eignen Leben ist, das erst mit dem Akte dieses eignen Lebens vollendet ist, — dieser Entschluß ist seine That, daher Sache seiner Freiheit (Harleß). Der Mensch hat das Doppelvermögen, die heiligen Triebe, die er wieder erhalten, in sich gewähren zu lassen, oder sie von sich zu stoßen, und hieraus, nicht aus einer göttlichen Vorherbestimmung und Nöthigung, kommt es, daß die Einen sich bekehren, die Andern nicht. Dieß Alles folgt aus der Natur des Willens, wie wir sie erörtert, oder mit Strigel zu reden, dem modus agendi desselben, der beim natürlichen und wiedergebornen Menschen völlig gleich ist. — Hienach ist zwar die Bekehrung des Menschen allerdings zugleich sein eignes Werk. Allein nach eben jener allgemeinen Natur des Willens, wie sie oben erörtert wurde, ist die Hingebung an das Gute, also hier an die umwandelnde Gnade, ein Thun und Wirken ganz anderer Art, als im andern Falle der Widerstand gegen die Gnade, die Erwählung des Bösen. Jene ist ein bloß werkzeugliches Thun, diese ein

ursprüngliches. Es ist die Ursächlichkeit des Menschen nicht dieselbe zum Guten wie zum Bösen. So wie man den Schatten, den ein undurchsichtiger Körper wirft, und das Licht, das ein durchsichtiger ausströmt, nicht in gleicher Weise als die Wirkung des Körpers betrachten kann, also auch das Gewährenlassen der Gnade und den Widerstand gegen sie nicht in gleicher Weise als das Werk des Menschen. Dort läßt der Mensch nur das, was seine Substanz ist, und bez. wieder geworden ist, die göttliche Kraft gewähren, sein Thun ist also Gott gegenüber durchaus ohne Verdienst. Hier dagegen erwählt er, was nicht sein Wesen ist, bloß durch seine eigne Kraft des absoluten Anfangs, verhält sich in keiner Weise passiv und receptiv. Sein Thun ist daher durchaus seine *Schuld**).

---

*) Die tiefsten religiösen Geister haben überall den Gedanken zum Fundament ihrer Lehre gemacht, daß die Bekehrung des Menschen lediglich das Werk Gottes ist, an dem der Mensch sich kein Verdienst zuschreiben möge. So Augustin, Calvin, Luther, und überhaupt die evangelische Kirche. In diesem Gedanken liegt nun scheinbar, aber auch nur scheinbar die Konsequenz, daß auch umgekehrt die Nichtbekehrung des Menschen, die Zurückweisung der Gnade, das Werk Gottes seyn müsse, und um den Gedanken selbst nicht aufzugeben, haben Augustin, Calvin, selbst Luther auch zu dieser Konsequenz sich bekannt. Dieß die Prädestinationslehre. — Auf der andern Seite hat die Furcht vor dieser Konsequenz dazu getrieben, den Fundamentalsatz selbst aufzugeben, und die Bekehrung zugleich als ein selbständiges Werk des Menschen darzulegen unter mancherlei Abstufungen. Der pelagianischen, semipelagianischen, so wie auch der katholischen Doktrin nicht zu gedenken, lehrte der protestantische Synergismus zwar nur eine Mitwirkung des widergebornen Willens und nur eine passive Fähigkeit desselben, sich durch die göttliche Gnade bestimmen zu lassen, aber er steht doch unausgesprochen auf der Voraussetzung, daß der Mensch (der ursprüngliche oder widergeborne) das Gute in sich trage nicht als ein beständiges Strömen göttlicher Kräfte, als ein beständiges Durchwohntseyn von Gott, sondern als eine zwar von Gott ihm mitgetheilte, nun aber von der That Gottes gelöste ihm angehörige Kraft, ignorirt also die durchgängige Immanenz Gottes im Bekehrungsakte. Daher das Gleichniß von der Magnetnadel, die mit der einen Materie bestrichen ihre Richtung nach Norden verliert, dann mit einer andern bestrichen dieselbe wieder gewinnt. Auf der andern Seite hätte die Kirchenlehre in manchen Bestimmungen, z. B. von der Unentbehrlichkeit einer menschlichen Willensthat zur Bewirkung der

§. 43.

Dem Zustande der Willkühr oder unvollkommenen Freiheit gehört die Zurechnung an. Ihr Begriff ist, daß die Person und als Person Ursache der That oder, tiefer gegangen, Ursache des Entschlusses gewesen. — Dieß war sie aber überall, wo wirklich Wille, also Willensfreiheit im allgemeinen Sinne bestand. Die Zurechnung wird daher ausgeschlossen durch Mangel an Freiheit, nicht aber durch Unfreiheit. Wenn der Mensch materiell bestimmt ist durch mechanische Kraft (z. B. der vom Dache fallend einen todtschlägt), oder wenn ihm das Bewußtseyn fehlt (z. B. im Zustande des Wahnsinns), so handelt er nicht als Person — das ist Mangel an Freiheit. Dagegen wenn er einer bösen Leidenschaft (Rachsucht, Wollust, Brandlust) widerstandlos verfallen ist, so ist er hier immer Person, und ist als Person Ursache der That, er hat nicht Mangel an Freiheit, sondern er ist nur unfrei. Solche Unfreiheit aber ist gerade das, was zugerechnet wird. Der Mangel an Freiheit hat seine Ursache in Dingen außer dem Menschen, die Unfreiheit aber ist die That des Willens selbst. Würde sie die Freiheit ausschließen, so gäbe es gar keine Zu-

---

Bekehrung, von der immer gleich bleibenden Art menschlicher Willensthätigkeit (modus agendi) vor, bei und nach der Wiedergeburt, sich an der synergistischen Theorie berichtigen dürfen. So hat jetzt Harleß in seiner trefflichen Darstellung meines Erachtens synergistische Elemente aufgenommen, und mit Recht. Im Allgemeinen ist die Grundwahrheit und das Motiv der Religion in der Lehre von der Willensfreiheit lediglich das, daß der Mensch seine Heiligung lediglich der Gnade Gottes, dagegen seinen Abfall und Widerstand sich selbst zuschreiben muß. Die übereinstimmende Ableitung dieser scheinbar widersprechenden Sätze ist das Problem der Theologie, und die Schwierigkeit der Vereinigung hat zu den entgegengesetzten Bestimmungen geführt, welche die Konfessionen scheiden, und hinsichtlich deren man sich religiös doch viel näher steht, als man es wissenschaftlich darzustellen vermag.

rechnung, denn ohne Unfreiheit kann keine Sünde und kein Verbrechen begangen werden*)

Der Mangel an Freiheit, der hienach unzurechnungsfähig macht, kann nun seinen Grund nicht haben in der Art des Entschlusses; denn der Entschluß ist immer absolut kausal, Mangel an Freiheit heißt eben, daß kein Entschluß (keine Handlung) im Wahrhaften Sinne vorhanden war. Er kann seinen Grund ferner nicht haben in der Beschaffenheit des sittlichen Wesens (Charakters) des Menschen; denn dieses Wesen, das er in seiner That offenbart, ist eben das, was zugerechnet wird. Der Mangel an Freiheit kann daher lediglich seinen Grund haben an der Voraussetzung, ohne die es keine That gibt, die da ein sittliches Wesen offenbare, nämlich an dem Bewußtseyn. Der Mangel an Bewußtseyn und nur er ist der Grund, die Zurechnung auszuschließen.

Das Bewußtseyn aber, das für die Zurechnung erforderlich ist, ist das Bewußtseyn von der sittlichen (bez. bürgerlichen) Bedeutung der That. Dieses umfaßt nicht bloß die Kenntniß des Sittengesetzes (überhaupt eines Sittengesetzes oder speciell des Gesetzes „du sollst nicht morden" u. s. w.), sondern auch Urtheil über das Verhältniß der That zu dem Gesetze, oder bezeichnender über das Eingreifen der That in die sittliche Weltordnung**). Dazu gehört nun der Besitz und Gebrauch der Geisteskräfte, welche die

---

*) Dieses Princip der Zurechnung ist gegenüber den völlig verkehrten Theorien medicinischer Schriftsteller von unsern bedeutenden Kriminalisten geltend gemacht worden, so von Abegg und hauptsächlich von Jarke „über die Zurechnung." Durch die Unterscheidung zwischen „Mangel an Freiheit und Unfreiheit" glaubte ich schon in der ersten Auflage es in seinem innersten Kern fixirt zu haben. Neuerdings ist dieses Princip wieder auf eine anerkennenswerthe Weise durchgeführt von Berner: „Grundlinien der kriminalistischen Imputationslehre." Von dem „spekulativen" Beiwerk, welches diese Schrift enthält, abstrahire ich.

**) Der Scharfrichterknecht Hoppe (vergl. (Jarke), der seine Frau tödtete, wußte, daß Mord verboten sey, aber die Bedeutung dieses sei-

allgemeine menschliche Natur ausmachen, gleichviel ob in hohem oder im geringsten Grade *). Wo diese fehlen oder kein Vermögen ihres Gebrauches besteht, da ist Geisteskrankheit, welche die Zurechnung ausschließt, z. B. Blödsinn, Wahnsinn. Dagegen ein falscher Gebrauch derselben, der von der normalen Auffassung der objektiven Welt abführt, wo richtiger Gebrauch nicht unmöglich war, ist keine Geisteskrankheit und hebt die Zurechnung nicht auf, z. B. Aberglaube, falsche sittliche Theorie (Sand) u. s. w. Dieß ist die Gränze z. B. zwischen Narrheit oder Melancholie, die Geisteskrankheiten sind, und Narrheit (z. B. es bildet sich Jemand ein, daß er der größte und verdienteste Mann sey, daß alle seine Kollegen gegen ihn intriguiren, daß er die unentdeckten Schlüssel der Erkenntniß gefunden habe u. s. w.) oder Melancholie, die es nicht sind. Die Geisteskrankheiten sind unter einander verschieden in zweierlei Rücksicht, sowohl nach der verschiedenen Art, wie sie die normale Receptivität der Außenwelt verrücken (intellektuelle, ideelle Seite), als nach der verschiedenen Art, wie sie das Gemüth des Menschen affiziren und aus Gemüthsaffektion hervorgehen. Das ist aber Alles ein rein psychologisches Problem. Für die Zurechnung entscheidet nur die Frage zwischen dem falchen Gebrauch der Erkenntnißkraft, den der Mensch macht, und dem falschen Gebrauche, der ein Zustand seiner geistigen Funktionen selbst ist. Dieß ist das Princip, nach welchem das Erforderniß des Bewußtseyns für die Zurechnung sich bestimmt, die Anwendung schließt sich zugleich

---

nes Mordes zu beurtheilen, war er ohne seine Schuld durch Wahnsinn (Teufelserscheinungen u. s. w.) richtig zu beurtheilen verhindert.

*) Was Geist, was Denken sey, darüber eine Definition oder Konstruktion zu geben, um von ihr die Zurechnungsfrage abhängen zu lassen, wäre höchst gefährlich. Die üblichen Bezeichnungen der „Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine" oder der „vernünftigen Allgemeinheit" oder gar der „Auflösung des Sinnlichen in den Gedanken," sind weder richtig noch fruchtbar.

an empirische Kriterien, welche zur wissenschaftlichen Einsicht zu bringen noch eine Aufgabe ist. —

Moralische und rechtliche Zurechnung sind ein und derselbe Begriff, die Ursächlichkeit der Person als Person. Sie unterscheiden sich aber nicht bloß, wie man gemeinhin annimmt, durch den Gegenstand der Zurechnung, daß dort Sünde und Unsitte, hier Verbrechen zugerechnet wird, sondern in Folge dessen auch durch deren Umfang. Wie die rechtliche Uebertretung nur in der Beletzung der äußern Ordnung durch die einzelne äußere That besteht, so umfaßt die rechtliche Zurechnung nur die Ursächlichkeit des Menschen an dem einzelnen Entschluß zu dieser That im Augenblicke ihrer Verübung. Dagegen die moralische Uebertretung besteht im innern Wollen, in der Verwüstung des eignen sittlichen Wesens; die moralische Zurechnung umfaßt deßhalb auch und hauptsächlich die Ursächlichkeit des Menschen an seiner ganzen Wesens- (Charakter-) Beschaffenheit, sowohl wenn diese selbst, als auch wenn eine einzelne That moralisch imputirt werden soll*). Die moralische Imputation ist denn auch über menschliche Einsicht und über menschlichen Beruf.

Da die Zurechnung vom Bewußtseyn abhängt und das Bewußtseyn als eine positive Kraft unendlicher Steigerung und Herabsetzung fähig ist, so gibt es auch Grade der Zurechnung. Die moralische Zurechnung hat diese überall und in fließender Weise, indem sie sich ganz an den innern Zustand des sittlichen Bewußtseyns anschließt. Die rechtliche hat sie nur bei bestimmten äußerlich erkennbaren Schwächungen des Be-

---

*) So z. B. ein Meuchelmörder aus religiösem oder politischem Fanatismus erscheint rechtlich nicht anders wie jeder andere Verbrecher. Dagegen die moralische Zurechnung müßte seinen ganzen Lebensproceß untersuchen, durch den er zu dieser Denkweise gekommen, ob und bis zu welchem Grade die Befreiung von der falschen Ethik in seiner Macht gestanden.

wußtseyns und in festbezeichneten Begriffen, z. B. Alter, Geistesbeschränktheit, Schlaftrunkenheit *).

Fünftes Kapitel.

Die sittliche Welt.

§. 44.

Für die Moral (das Ethos des Individuums) haben wir ein Ideal, ein Bild der Vollendung, das wenn es auch nicht erreicht werden sollte, dennoch überall und immer unbedingte Norm des Handelns ist. Dagegen für den Gemeinzustand der Menschen — die sittliche Welt — besitzen wir schon kein vollständiges und sicheres Ideal, und auch soweit wir es besitzen, ist es nicht unbedingte, ja nicht unmittelbare Norm des Handelns. Das kommt daher, daß die wahre Gestalt der sittlichen Welt im Widerspruch ist mit den Bedingungen der Wirklichkeit, indem sie sittliche Lauterkeit der Sämmtlichen und auch eine diesem sittlichen Zustande entsprechende Beschaffenheit des physischen Zustandes nothwendig voraussetzt. Der Einzelne kann durch die Kraft seines Willens das Höchste und Beste, das er erkennt, vollbringen, und darf keine geringere Anforderung an sich stellen. Der Gemeinzustand, der das Produkt unzähliger gut und übelwollender Persönlichkeiten ist,

---

*) Die Mehrzahl der angesehensten Kriminalisten, Jarke, Heffter, läugnen die Grade der Zurechnung. Meiner Behauptung derselben ist neuerdings von Berner (a. a. O. S. 37) entgegnet worden, daß sie auf einer Verwechselung zwischen „Stufen des verbrecherischen Willens" und Stufen der Zurechnung" beruhe. Ich kann diese Verwechselung nicht zugeben. Wenn es eine Strafmilderung gibt wegen jugendlichen Alters, das die Zurechnung dennoch nicht ausschließt, wegen Schwachsinnes, der nicht Blödsinn ist u. s. w., so ist der Grund dieser Milderung oder geringeren Strafbarkeit nicht der geringere Grad des „verbrecherischen Willens," sondern der geringere Grad des Bewußtseyns, die geringere Fähigkeit, die ganze sittliche (bez. bürgerliche) Bedeutung der

kann dieses nicht, und darf deßhalb auch gar nicht nach der Voraussetzung, daß er es könnte, eingerichtet werden.

Diesen Widerspruch kann die Wissenschaft nicht aufheben, aber sie muß ihn begreifen, und nur dadurch, daß sie ihn begreift, wird sie die Gränze stecken können, inwieweit Anforderungen für den Gemeinzustand gestellt oder aber abgelehnt werden müssen. Die christliche Weltanschauung gewährt nun den Schlüssel, ihn aus seinem tiefern Ursprung und in seiner ganzen Ausdehnung zu erklären. Es ist nach ihr der Heraustritt des Menschen aus Gott, durch welchen die innere Natur des Menschen wie die äußeren Bedingungen seiner irdischen Existenz getrübt sind. Für den Einzelnen ist nun durch die Erlösung der reine Zustand, wenn auch nicht offenbar und in allen äußeren Erscheinungen, so doch in seinem Innersten, hergestellt. Der Gemeinzustand aber und seine Ordnung bleibt unter der Trübung bis ans Ende der irdischen Dinge. Aus diesem Grunde haben wir eine sichere und vollständige Anschauung von der wahren ewigen Beschaffenheit des Individuums (Heiligung), aber keine von der wahren ewigen Beschaffenheit des Gemeinzustandes, denn diese liegt außer unserm Vermögen und jenseits unsers Daseyns. Aus demselben Grunde läßt sich aber der wirklichen Gestalt der sittlichen Welt nicht in positiver Weise

---

That zu würdigen, sohin „geminderte Zurechnungsfähigkeit," wie Abegg es mit Recht bezeichnet. Berner kommt auch mit seiner Läugnung der Möglichkeit der Grade ins Gedränge, so daß er zuletzt wirklich behauptet, die Kinder seyen zwar zurechnungsfähig aber nicht strafbar (S. 100); wobei man dann fragen muß, warum sie nicht strafbar sind und warum dennoch die Kindheit als Aufhebungsgrund der Zurechnung von ihm aufgeführt wird? Wie der Uebergang vom zurechnungsfähigen Alter, vom völligen Blödsinn zur hinreichenden Urtheilskraft, von völliger Schlaftrunkenheit zur völligen Wahrheit keine scharfe Gränze hat, so ist die Gradation der Zurechnungsfähigkeit an sich unläugbar; eine andere Frage ist es, inwieweit die Gesetzgebung auf diese Gradation eingehen soll, und daß sie die Strafmilderung wegen geminderter Zurechnung nicht zu weit treiben dürfe, stelle ich nicht in Abrede.

ihre wahre Gestalt zur Vergleichung gegenüber stellen, denn dazu müßten wir ja diese anschauen so gut als jene. Wohl aber lassen sich in negativer Weise gewisse Züge der Unangemessenheit an ihre inwohnenden Postulate aufzeigen. Dafür haben wir an der tiefsten sittlichen Grundanschauung, die unser menschliches Wesen bildet, einen Maaßstab, der durch die Andeutungen der Offenbarung noch unterstützt wird. Wir finden solche Züge der Unangemessenheit des wirklichen Gemeinzustandes an die wahre Gestalt der sittlichen Welt hinsichtlich ihrer ethischen Normen, hinsichtlich ihrer thatsächlichen Lebensverhältnisse, hinsichtlich ihrer beherrschenden Macht.

§. 45.

Die ethischen Normen des menschlichen Gemeinzustandes anlangend, ist das Verhältniß zwischen der Gestalt der sittlichen Welt (objektivem Ethos) und der Sittlichkeit des einzelnen Menschen seiner Idee nach, wie unsere innerste sittliche Grundanschauung bezeugt, nothwendig ein Verhältniß der Einheit, d. i. der Homogenität und Wechseldurchdringung. Die Gestalt der sittlichen Welt müßte das Produkt des freien (innerlichen) Willens aller Individuen seyn, denn sie ist nur dann wahrhaft sittliche Welt, wenn alle einzelnen Handlungen, in welchen sie sich realisirt, aus dem sittlichen Wollen des Handelnden hervorgehen *). Desgleichen der Inhalt beider müßte in Uebereinstimmung und Wechselerfüllung stehen, so daß die Sittlichkeit des Individuums nur in freier Weise die sittlichen Principien zu individualisiren und intensiv ins Unendliche zu

*) Das gilt nicht bloß von einem Zustande der Vollendung (dem verheißenen Reiche Gottes), in welchem die Schranken der menschlichen Natur aufgehoben sind, sondern es ist eine schlechthin nothwendige Annahme, so wie das Böse weggedacht wird. Das Böse aber kann kein Unbefangener als mit zur ewigen Idee der Welt gehörig betrachten.

steigern Raum hätte, welche die objektive Lebensgestaltung in ihren allgemeinern Umrissen enthielte (§. 26). Aehnlich verhält sich ja schon in der Wirklichkeit die sittliche öffentlich Meinung zum sittlichen Handeln des Individuums. Sie sind unterschieden, Letzteres selbständig, aber sie durchdringen sich ohne Gränzlienie.

Allein im empirischen Zustande ist die Erfüllung der subjektiven Sittlichkeit (Moral) gegen ihre wahre Idee zufällig — da wird erfüllt, dort nicht —, und kann daher die Erhaltung des objektiven Bestandes der sittlichen Welt nicht aus ihr hervorgehen, von ihr abhängig seyn; sondern diese muß, um sich zu erhalten, eine Macht ausüben, die lediglich in ihr selbst ruht, unabhängig vom Willen des Einzelnen, ja *gegen ihn*, also ihn äußerlich zwingend. Schon um dieser Aeußerlichkeit willen kann das Gesetz der sittlichen Gemeinschaft (objektives Ethos) auch wieder nicht die wahren vollen Anforderungen derselben in sich aufnehmen, da diese schlechterdings auf wahrhaft sittliche, d. i. freie Erfüllung bezogen sind. Dazu kommt noch, daß der Gesammtwille (seyen es die gesetzlichen Repräsentanten desselben oder unmittelbar der Wille der Gesammtheit) gleichfalls der Reinheit entbehrt und um deßwillen der Einzelne eine Sphäre völliger Unabhängigkeit und Trennung von ihm haben muß. Deßhalb enthält die objektive Lebensgestaltung die sittlichen Ideen nur in ihrer äußersten Gränze (wie unten II. §. 4 zu zeigen nur von ihrer negativen Seite). Sie gibt nicht bloß die Individualisirung frei, sondern sie muß das frei geben und sanktioniren, was das Sittengesetz des Einzelnen (die Moral) ihm geradezu verbietet: das Unsittliche, Selbstsüchtige. In dieser Gestalt des empirischen Zustandes ist das Gesetz der sittlichen Gemeinschaft (das objektive Ethos) — das Recht.

Durch diese Trennung von dem innern Willen der Einzelnen wird dann das Recht selbst für die Gemeinschaft (die

ja doch zuletzt nur aus Einzelnen besteht) ein äußerliches. Es löst sich von dem Gemeinbewußtseyn, aus dem es hervorging, ab als eine selbständige Macht (vis inertiae). Es ist daher nicht in steter unmittelbarer Bildsamkeit durch das Gemeinbewußtseyn, sondern dauert in sich fort, auch wenn dieses längst ein Anderes geworden — der äußerlich traditionelle Charakter*), und es beherrscht den Zustand nicht als die stete aktuelle innere Würdigung der Gemeinschaft, sondern als in sich bestehende abstrakte Regel, die vielfach der innern Gerechtigkeit des individuellen Falls widerspricht — der formale Charakter. Man kann das die Materialität des Rechts nennen, daß es nämlich nicht ein vom Geiste der Gemeinschaft unausgesetzt Beherrschtes, seine Strömung, sondern ein Starres, in sich Festes ist (vergl. §. 46 Note).

So sind im empirischen Zustande die subjektive Sittlichkeit, die Moral, und die objektive Sittlichkeit, das Recht, heterogen und gesondert. Es hat die Moral den Charakter der Zufälligkeit der Erfüllung, das Recht den Charakter der Aeußerlichkeit und des beschränkten (nur negativen) Inhalts. Also jene hat die Sicherheit, dieses die Innerlichkeit und mit ihr die ächte Sittlichkeit eingebüßt. Und das Recht gestattet und sanktionirt vielfach, was die Moral verbietet. Es ist dies nicht bloß eine Entfaltung der sittlichen Welt nach ihren beiden Seiten in die Sphäre des Individuums und des Ganztn, wie sie in ihrer Natur liegt (§. 25), sondern geradezu eine Spaltung und eine Zerreißung derselben.

---

*) Dieß ist die Wahrheit in Mephistopheles Ausspruch: „Es erben sich Gesetz und Rechte u. s. w." Die Broschüre: „Göttliches Recht und der Menschen Satzung, Basel 1839," will das Recht von dem äußerlich traditionellen wie vom formalen Charakter befreien. Daß ist die Sehnsucht eines edlen Gemüthes, aber eine Verkennung der Bedingungen des wirklichen Zustandes.

§. 46.

Ferner befinden sich auch die thatsächlichen Lebensverhältnisse, welche Gegenstand der Rechtsordnung sind, in einer Trübung. Nicht daß die Unterlage derselben materieller Art ist, denn das gehört dem irdischen Zustande von Anbeginn nothwendig an, und erst vom Gottesreiche erwartet der christliche Glaube die Verklärung derselben in die Geistigkeit *). Sondern diese Verhältnisse sind, wie die Wirklichkeit sie zeigt, durchdrungen von dem Bösen selbst und von den Folgen desselben. Zu den Folgen desselben gehört der Fluch der Arbeit und in seiner Begleitung der grelle Abstand der verschiedenen Stände und vor Allem die weit verbreitete Armuth („Pauperismus"), Zustände, die Niemand, und unser Zeitalter am wenigsten, für solche halten kann, welche der Idee menschlichen Gemeindaseyns entsprechen, und die dennoch keine menschliche Weisheit völlig zu verbannen im Stande ist. Es gehört ferner dahin der Tod und die Succession der Geschlechter. Das Böse selbst aber äußert sich für den Gemeinzustand als eine Macht im Unrecht, im Verbrechen, in der Kriegsunterjochung der Völker, in der Tyrannei und der Empörung. Wie weit nun in ersterer Beziehung die Verhältnisse der Wirklichkeit ihrer reinen Gestalt entsprechen, nur Folge der irdisch nothwendigen materiellen Unterlage sind oder aber wie weit sie korrumpirt, ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet sind, und vollends wie es sich mit ihnen verhielte, wenn jene Korruption unterblieben wäre, das ist eine eben so müßige als unlösbare Frage. In letzterer Beziehung aber muß nun eben diese Macht des Bösen

*) Unter „materiell" ist keineswegs das Leibliche zu verstehen. Der Leib ist kein Gegensatz gegen den Geist, vielmehr sein ewig nothwendiges Organ. Sondern materiell ist jene Beschaffenheit des Leiblichen, nach welchem es, statt durchgängig beherrschtes Werkzeug des Geistes zu seyn, einen Bestand und eine Macht in ihm selbst hat, die dem Geiste nicht gehorsam ist, ihm sogar widerstrebt.

selbst wieder zur Unterlage dienen, um das Princip des Rechts als sittlicher Ordnung desto höher und siegreicher zu manifestiren. Dieß ist die Bedeutung der bürgerlichen Strafe, des rechtmäßigen Krieges, der Heldengröße.

§. 47.

Endlich entspricht auch die beherrschende und einigende Macht des menschlichen Gemeinzustandes nicht ihrer Idee. Die Einigung und gemeinsame Beherrschung, ohne welche die menschliche Gemeinschaft nie ein Gesammtziel, eine sittliche Welt, zu realisiren vermag, kann ihrer Idee nach keine andere seyn, als die absolute sittliche Macht selbst, welche zugleich die Substanz des Menschen ist. Dieß dürfte nach dem jetzigen Standpunkte der Philosophie nicht in Abrede gestellt werden, es kann sich nur fragen, ob diese Macht die Weltsubstanz oder der persönliche Gott ist. Ist jenes der Fall, dann allerdings ist der jetzige Zustand der, wie er seyn soll und ewig bleiben wird. Sind dagegen unsere obigen Begründungen richtig, so muß die menschliche Gemeinschaft, soll sie von der sittlichen Urmacht beherrscht seyn, eben vom persönlichen Gott beherrscht seyn, sey es unmittelbar, sey es mittelst gotterfüllter Organe. Nur die Theokratie ist dann der wahre Zustand. Im gegebenen Zustande aber wird diese Herrschaft durch menschliche Organe in selbständiger Macht ohne göttlichen Einfluß vertreten, sey dieß ein Fürst, eine Versammlung, oder überhaupt die Mehrheit der Menschen, und ist im Gegentheil jede angebliche Theokratie unzulässig. Dieß ist der irdische empirische Staat. Der Begriff des Staates bezeichnet eben diese rein menschliche Herrschaft im Gegensatze der Theokratie.

§. 48.

Die sittliche Welt in dieser Unübereinstimmung mit ihrer ursprünglichen Bestimmung ist — die bürgerliche Ord-

nung (status civilis). Dieß ist der eine Ausdruck für Recht und Staat zusammen. Nicht also, daß die bürgerliche Ordnung, Recht und Staat, ihrem Wesen nach eine Folge der Sünde seyen, ihrem Wesen nach sind sie vielmehr das sittliche Ziel, jenes das Gesetz, dieses die Beherrschung der sittlichen Welt, sondern nur ihrer empirischen Gestalt nach sind sie die Folge der Sünde *). Die bürgerliche Ordnung bildet daher auf der einen Seite den Gegensatz gegen den Gedanken eines Naturstandes, das ist eines regel- und ordnungslosen Zusammenlebens. Auf der andern Seite bildet sie nicht minder den Gegensatz gegen die sittliche Welt in ihrem wahren Zustande, dessen bloßes Surrogat sie ist. Die bürgerliche Ordnung ist so eine Mittelstufe zwischen dem *Reiche* der Natur und dem Reiche Gottes. Jene ist ein rein materielles, dieses ein rein sittliches persönliches Reich (§. 27). Die bürgerliche Ordnung dagegen ist zwar ein sittliches Reich, insofern sie in Handlungen persönlicher Wesen sich realisirt, aber doch ein Reich des äußerlichen Gesetzes, zuletzt getragen und erhalten durch physische Macht und vollendet in äußeren Handlungen und Zuständen. Ihr Spezifisches aber, das sie von beiden unterscheidet, ist ihrem Ursprunge gemäß die Potenz des Bösen, die stete Möglichkeit, daß sie selbst von dem Gesetze abfalle, das geltend zu machen sie die Aufgabe hat — die ungerechten Gesetze und ungerechten Herrscher.

Fälschlich beleuchtet die rationalistische Rechtsphilosophie die bürgerliche Ordnung nur an dem niedrigern Reiche der Natur, wo sie denn als Reich der Freiheit und der Vernunft erscheint, statt auch an dem höhern, an dem Reiche Gottes,

*) So deducirt selbst die rationalistische Rechtsphilosophie in der Epoche vor Hegel den Staat durchaus, ohne sich dessen bewußt zu seyn, aus der Sünde. Weil die Menschen von selbst dem Vernunftgesetze, das gegenseitige Beschränkung der Freiheit gebietet, nicht Folge leisten, so bedarf es einer Gesellschaft, sie dazu zu zwingen. Warum aber leisten vernünftige Wesen dem Vernunftgesetze nicht von selbst Folge?

wodurch klar wird, wie viel ihr fehlt, wahrhaftes Reich der Freiheit und Vernunft zu seyn. Insbesondere kehrt die Vorstellungsweise Hegel's das wahre Verhältniß geradezu um, indem sie die Ausprägung sittlicher Gesetze in äußeren Handlungen und Einrichtungen, gleichsam die materialisirte Sittlichkeit, für höher achtet als die innerliche thätige, d. i. als die persönliche Herrschaft Gottes und Erfülltheit der Menschen.

Aehnlich wie mit der sittlichen Welt verhält es sich auch mit der Gottesgemeinde. Zwar besteht in dieser Sphäre nach christlichem Glauben eine unmittelbare göttliche Einwirkung sowohl für den Einzelnen als für das Ganze. Aber es ist diese göttliche Einwirkung schon an sich keine völlig gegenwärtige, sondern nur durch eine sinnliche mächtige Gegenwart durchstrahlende, vollends aber der Erfolg derselben für die einzelnen Menschen ist immer von ihrem subjektiven Glauben abhängig, Christi Reich ist hienieden nicht offenbar. Darum ist auch die Gottesgemeinde im empirischen Zustande ohne sichtbar göttliche Leitung und der Möglichkeit des Abfalls unterworfen, und erhält sich in sich selbst unabhängig von der wirklichen Gotterfülltheit ihrer Mitglieder zugleich als äußere Institution durch Bekenntniß und Verfassung. In dieser Gestalt ist die Gottesgemeinde — die Kirche. Dieß ist die falsche Wendung, deren sich die mittelalterliche Hierarchie bedient, daß sie die Entferntheit vom wahren theokratischen Zustand in Beziehung auf den irdischen Staat geltend macht, dagegen ignorirt, daß sie nicht minder auch von der irdischen Kirche gilt.

Eben deßhalb ist aber auch die sittliche Welt nicht durch die bürgerliche Ordnung, die Gottesgemeinde nicht durch die Kirche erschöpft. Das heißt, es ist nicht bloß die individuelle Sitte und der individuelle Glaube noch ein Faktor derselben außer jenen, was ewig nothwendig ist, sondern auch eine Gemeinschaft der Sitte, eine Gemeinschaft des Glaubens bleibt als ein geistiges Element, das nicht in die objektiven Gestaltungen

des Staates und der Kirche übergeht, sondern immer frei und geistig, aber eben deßhalb auch dem Wechsel unterworfen, über ihnen schwebt.

§. 49.

Wegen dieser Züge der Unübereinstimmung mit ihrer Bestimmung und wahren Idee kann die bürgerliche Ordnung nie eine vollkommene seyn, sondern nur ein Streben nach Vollkommenheit, ähnlich wie die Wissenschaft („Philosophie"). Darum verhält sich auch die christliche Offenbarung gleichgültig gegen dieselbe. Sie gibt Vorschriften über das Verhalten des Menschen zur bestehenden Ordnung, aber sie gibt nicht Anleitung über die Gestaltung dieser Ordnung. Es gibt kein göttliches Bild derselben, weil sie in der Art, wie sie *ist*, *nicht* von Gott ist. Wohl aber ist innerhalb einer Gränze, die eben durch jene Züge gegeben ist, eine Steigerung und Approximation die Aufgabe.

Diese Erkenntniß darf deßhalb keineswegs gleichgültig machen gegen den Zustand von Recht und Staatsverfassung, so wenig als gegen die Wissenschaft, bei der wir auch erkennen, daß sie „Stückwerk" ist, oder gegen das zeitliche Leben überhaupt. Begeisterung für Herstellung oder Erhaltung eines gedeihlichen Zustandes der Ordnung und der Freiheit ist ihr nicht bloß nicht fremd, sondern durch sie gefordert. Nur das wird sie bewirken, daß der Mensch immer noch über diesen Bestrebungen stehe mit seinem ewigen Daseyn, und daß man keine nichtigen Erwartungen hege von einem vollendeten politischen Zustande, der das Heil der Völker gewähren werde, so wenig als von einer Philosophie, die uns über die ewigen Dinge neue Entdeckungen oder mathematische Gewißheit bringen oder die Sehnsucht des menschlichen Herzens stillen werde. Auch die Nüchternheit wird sie gewähren, daß die Politik „das Maaß der gegebenen Zustände" anerkenne. Vor Allem wird sie der unumschränkten Gewalt des Fürsten nicht minder als der un-

umschränkten Gewalt des Volkes widerstreben, sondern dem Zustande geneigt machen, in welchem die mannigfachen menschlichen Stellungen gesichert sind und mannigfachen Organen Macht und Einfluß auf das Oeffentliche gewährt ist, damit jede von Gott in die Gemeinschaft gelegte Kraft ihre freie Entfaltung und die jeder menschlichen Stellung anhaftende Versuchung an der Stärke der anderen Stellungen ihre Ermäßigung finde.

Also ist die bürgerliche Ordnung, gleichwie die Wissenschaft, nur ein Stückwerk dessen, was kommen soll, und wenn das Vollkommene da seyn wird, dann wird das Stückwerk aufhören. Unser Glaube aber ist es, einst werde dieß Vollkommene eintreten. Dann wird das Reich „dem Vater überantwortet werden und aufhören alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt" (1. Kor. 15, 24). Es wird der große Bau von Staat und Kirche aufhören, denn Gott selbst wird der Staat und die Kirche seyn, wie es im himmlischen Jerusalem nach Johannes keine Sonne mehr gibt, weil Gott selbst die Sonne ist. Die Umwandlung von dem irdischen Zustand in den ewigen wird „plötzlich geschehen in einem Augenblick zur Zeit der letzten Posaune." Denn die höchsten Ereignisse sind Thaten Gottes, nicht bloße Entwickelungen. Nur eine vorbereitende Entwickelung für diese letzte Umwandlung, nicht eine in diese selbst übergehende, enthält die Geschichte; denn sie bewirkt nur die Entfaltung der menschlichen Kräfte, nicht aber deren wesentliche Läuterung oder Erhebung (§. 17). Von diesem Gesichtpunkte aus ist die Fortbildung der geselligen Einrichtungen zu betrachten und zu würdigen. Dem entsprechend soll es eine stete Annäherung seyn, daß die allgemeine Erkenntniß des Rechten immer mehr die Oberhand behaupte über das zufällige Wollen der Herrscher durch Umgebung mit Schranken, durch Ausbildung manigfacher Organe und Anstalten, durch die bloß moralische, unbeabsichtigte aber dennoch starke Macht der geistigen Mittheilung und Gemeinschaft. Allein es kann

kein Fortschritt darin seyn, daß die einzelnen Menschen immer weniger in der Zucht des Rechten gehalten werden, oder daß die Meinung der Masse unmittelbar und äußerlich durch die Gewalt der Masse die Obrigkeiten bestimme. Denn die sündhafte Natur des Menschen und der Masse der Menschen bleibt immer unverändert dieselbe und fordert immer die sichernden Schranken. Hier werden diese Schranken erst fallen, wenn das Irdische aufhört. So auch werden viele Fortschritte, welche die steigende Bevölkerung, die Annäherung der Nationen, die Erhöhung der Fertigkeiten, die Geläufigkeit der Mittheilung mit sich bringen, gefordert; aber die Grundverhältnisse des geselligen Zustandes sind unveränderlich und bedürfen immer derselben Pflege und Stellung. Deßhalb täusche man sich darüber *nicht*. So lange der Mensch mit Schmerzen geboren wird und hülflos in die Welt kömmt, so lange uns Hunger zur Speise nöthigt, Krankheit und Leiden uns aufreiben und der Tod unser Erbtheil ist, so lange hat auch die Einrichtung des öffentlichen Lebens der Materialität ihren Zoll zu entrichten. So lange ist es thöricht, den festen Boden des Grundbesitzes zu lockern zum Vortheil der Kapacitäten, die wohlumgränzten Sitze der Ansässigkeit und wechselseitigen Ernährung schrankenlosem Zudrang zu öffnen. So lange ist es thöricht, die uralte Macht des Königthums gegen den Willen oder die Ueberzeugung des Volkes zu vertauschen, den Glauben der Kirche dem zufälligen Meinen der Menschen preis zu geben, so lange vor Allem ist es thöricht, von freiwilliger Erfüllung die Reinheit der Sitte, die Würde und Heiligkeit des öffentlichen Lebens zu erwarten.

§. 50.

Das christliche Bewußtseyn hat immer die bürgerliche Ordnung in dem Charakter, wie die Wirklichkeit sie enthält, als Folge des Sündenfalls betrachtet. So vor Allen Augusti-

nus, der jedoch hierin weit über die Gränze geht, indem er die göttliche Ordnung, die Recht und Staat bei aller Trübung doch immer bleiben, nicht in ihnen anerkennt, sondern unter dem irdischen Reiche (civitas terrena), das er dem Reiche Gottes (civitas Dei) entgegensetzt, abwechselnd bald das Reich der Gottlosen, bald das Institut des Staates versteht, und letztern überhaupt als ein Bedürfniß und ein Werk der Irdischgesinnten bezeichnet*). Diese falsche Würdigung des Staates fand keine Nachfolge, aber der Gedanke, den er ausspricht, daß alle Herrschaft und Obrigkeit unter den Menschen Folge der Sünde sey**), findet sich durch das ganze Mittelalter, selbst bei den politischen Schriftstellern***). Er gehört nicht minder der evangelischen Kirche an, obwohl die Reformation im äußersten Gegensatze zu Augustinus es gerade zu ihrer Aufgabe hatte, der weltlichen Gewalt denselben göttlichen Charakter zu vindiciren als der geistlichen. So erklärt Luther geradezu den Staat für das „Reich der Sünde", d. i. das nur in Folge der Sünde und als Mittel und Schranke gegen dieselbe vorhanden sey†). Mit tieferer Einsicht dagegen unterscheidet Gerhard, der Repräsentant lutherischer Dogmatik, Regierung und

---

*) Augustinus de civitate Dei lib. 14. c. 5. lib. 15. c. 1.

**) Ebendaselbst lib. 19. c. 15.

***) Z. B. Marsilius von Padua: „In quo (sc. statu innocentiae) siquidem permansisset (Adam), nec sibi nec suae posteritati necessario fuisset officiorum civilium institutio" (bei Goldast. II. 161. 171). Peter de Andlo (im Eingange seines Werkes): „Omnis vero humani regiminis et superioritatis necessitas ex peccato pervenit."

†) Luther (Wittenb.), Genes. II. 30: „Politia autem ante peccatum nulla fuit, neque enim ea opus fuit. Est enim Politia remedium necessarium naturae corruptae. Oportet enim cupiditatem constringi vinculis legum et poenis, ne libere vagetur. Ideo *Politiam recte dixeris regnum peccati*, sicut Paulus Mosen quoque vocat ministrum mortis et peccati. Hoc enim unum et praecipuum aget Politia, ut peccatum arceat. Sicut Paulus dicit, Potestas gerit gladium in vindictam malorum. Si igitur homines non essent per peccatum mali facti, Politia nihil fuisset opus, sed Adam vixisset cum posteris suis in summa tranquillitate, ac plus effecisset moto uno digito, quam nunc omnes gladii, cruces, secures possunt efficere."

Unterordnung überhaupt und in der bestimmten vorhandenen Gestalt, so daß nur das Letztere die Eigenthümlichkeit des gefallenen Zustandes sey*). Selbst noch der erste Begründer heutiger Aufklärung, Thomasius, untersucht in einer detaillirteren Ausführung, als man sie billigen kann, welches die Verhältnisse des paradiesischen Zustandes gewesen wären, im Gegensatze des bürgerlichen Zustandes, der durch Adams Fall eingetreten, und läugnet so bestimmt und allgemein wie Luther den Staat für den Erstern**). Erst seit der entschiedenen Herrschaft des Rationalismus verliert sich diese durchgängige christliche Würdigung der bürgerlichen Ordnung, und mit dem Wiedererwachen des christlichen Glaubens in neuerer Zeit ist sie denn auch wieder rückgekehrt und vielfach von katholischen Schriftstellern, unter Protestanten aber besonders von Göschel, wissenschaftlich geltend gemacht worden.

Wo nun aber das christliche Bewußtseyn fehlt, haben dennoch die tieferen Gemüther der Unbefriedigung an dem empirischen Staate und der Sehnsucht nach jener wahren ewigen Beschaffenheit des menschlichen Gemeinzustandes sich nicht erwehren können. Hieraus, aber auch nur hieraus, wird das Motiv so vieler mit edlem Sinn entworfener und dennoch unwahrer Staatsauffassungen völlig klar. Sie erkennen nämlich im Innersten die wahren Postulate: die völlige Einigung der

---

*) Gerhard, Loci theol. (Cotta) XIII. 240: „Atque haec argumenta firmiter probant, talem quandam despoticam dominationem et servilem subjectionem, cum repugnantia voluntatis et molestia conjunctam, qualis post lapsum iu imperiis politicis adparet, in statu innocentiae locum haud quaquam habuisse; ex eo tamen inferri nequit, omnem omnino ordinem, omnem gubernationem subjectionem ἁπλῶς et late acceptam ab innocentiae statu semotam fuisse.

**) Thomasius, Institut. jurispr. divinae lib. I. cap. 2. Gegen jene Detailuntersuchungen, ob im Paradiese eine elterliche Gewalt bestanden haben würde und dergl., polemisirt mit Recht Pufendorf in seiner Streitschrift gegen Valentinus Albertus (s. Anhang zur Ausgabe seines us. nat.).

Menschen zu einem sittlichen Reiche und die völlige Freiheit und Selbstbestimmung des Einzelnen, und erwarten, da sie ein jenseitiges Reich der Vollendung nicht vor der Seele haben, und die Depravation der menschlichen Natur ignoriren, solches im irdischen Zustande, wo es unmöglich, und vom irdischen Staate, dessen Beruf es nicht ist. So ist der Grundgedanke Platon's die völlige Einheit des Staates durch das Aufgehen aller Einzelwillen in ihm. Seine Republick ist deßhalb von viel höherer sittlicher als politischer Bedeutung. Den Staat als solchen stellt er naturwidrig dar. Aber eine Verklärung schwebt dennoch über dem Buche: die Ahnung, daß nur da der wahre menschliche Zustand ist, wo der Einzelne sich völlig und ohne Rückhalt an die Harmonie eines höhern sittlichen Ganzen hingibt; nur daß dieses sittliche Ganze, in dem der Mensch mit seinem ganzen Daseyn aufgehen soll, nicht der irdische Staat ist. Ebenso ist auf der andern Seite der Grundgedanke Rousseau's die völlige Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums. Was er als Problem ausspricht, ein Zustand, in welchem Jeder absolut frei bleibt, so daß er, wenn er der Gemeinschaft gehorcht, nur sich selbst gehorcht, das ist die tiefe ewige Wahrheit; aber eine handgreifliche Thorheit ist es, den Contrat social und die Herrschaft der volonté générale für die Lösung des Problems zu halten.*). Dem vernünftigen „allgemeinen Willen" zu gehorchen allerdings ist für den Einzelnen keine Beschränkung, damit gehorcht er nur seinem eignen Willen, der seiner innersten Natur nach nur das Vernünftige will. Allein dieser „allgemeine Wille„, dessen Wesen es ist, durch die Konkurrenz der sämmtlichen Einzel-

*) „Trouver une forme d'association, qui défende et protége de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun *s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même*, et rest aussi libre qu'auparavant? Tel est *le problème* fondamental, dont *le contrat social donne la solution.*" **Rousseau** du Contr. social, lib. I. chap. 6.

willen sich zu bilden, gibt so wenig eine Bürgschaft seiner Vernünftigkeit als der Wille eines Autokraten. Die mit diesem allgemeinen Willen, dem Resultate numerischer Stimmenmehrheit oder energischer Parteimacht, nicht übereinstimmen, können, ja werden meistens gerade die Berechtigten und die sittlich Verständigen seyn, und kann von ihnen gesagt werden, daß sie nur sich selbst gehorchen, weil sie mitgestimmt haben und überstimmt worden sind, weil sie mitgestritten haben und besiegt worden sind, oder daß sie Niemandem unterworfen sind (assujetti a personne), weil sie nur den Mehreren oder Energischeren und Klügeren unterworfen sind? Ist auch bei der Verschiedenheit der menschlichen Zustände, namentlich dem Unterschiede der Armen und Reichen, von dieser volonté générale nur zu erwarten, daß sie für diese verschiedenen Lagen gleichmäßig befriedigen werde, damit Jeder, Armer und Reicher, nur sich selbst, wenigstens nur seinem Interesse gehorcht, wenn er ihr gehorcht? Das Problem daß der Einzelne, indem er der Gemeinschaft gehorcht, nur sich selbst gehorche, ist nicht anders zu lösen, als dadurch, daß der Gemeinwille und der Einzelwille materiell dasselbe wollen, sohin dadurch, daß sie beide überall das Sittlich-Verständige wollen, und das wird, wie die Thatsache zeigt, und die christliche Erkenntniß erklärt, auf Erden nie eintreten. Dagegen die bloß formelle Einigung des Gemeinwillens und Einzelwillens dadurch, daß jener sich durch die gleiche verfassungsmäßige Konkurrenz Aller bilde, ist nicht bloß keine Lösung, sondern auch keine Annäherung an das Problem. Die Lehre Rousseau's und die Ausführung der Revolutution sind deßhalb nichts Anderes als die Karrikatur der Freiheit, welche der christliche Glaube erwartet. — Aehnlich verhält es sich mit den politischen Theorien, welche auf gleichmäßige Gütervertheilung ausgehen. Die volle Lebensbefriedigung für jeden Menschen ist gewiß ein ewiges Postulat des Gemeinzustandes. Aber wie Rousseau in seinem Kalkul die Sünde übersah, so sie in dem ihrigen

die Folge der Sünde, die Arbeit, die zwischen dem Menschen und den Gütern liegt, und nur durch die Rückbeziehung auf die Person, das Eigenthum, in Bewegung gesetzt werden kann.

Ja auch die christlichen Sekten oder Konfessionen, welche eine „Herrschaft der Heiligen" auf Erden aufrichten wollen und die bestehende bürgerliche Ordnung für den Christen nicht anerkennen, weil sie von unlautern Menschen, wie Erbfolge und Eigenthum und Wahleinrichtung sie berufen, verwaltet wird, und Unlauteres in sich duldet, sind in dieselbe Täuschung verstrickt. Sie erkennen zwar die Trübung des irdischen Zustandes durch die Sünde; allein sie wähnen, daß die Gnade der Erlösung nicht bloß für den Einzelnen und innerlich verborgen, sondern auch für den äußern Gemeinzustand und sichtbar offenbar die wahre Beschaffenheit wieder hergestellt oder doch erreichbar gemacht habe. Diese Täuschung ist eine Versuchung jeder christlich bewegten Zeit, so in den ersten Zeiten der Kirche, so in den ersten Zeiten der Reformation. Ihr treten die Apostel entgegen in dem Ausspruche „Alle Obrigkeit ist von Gott", „ehret den König", nicht minder die deutschen Reformatoren, wenn sie mit Nachdruck hervorheben, daß die bürgerliche Ordnung (magistratus politicus) Gottes Vollmacht habe. Eben so Calvin*). Selbst die katholische Hierarchie ruht, wie bereits erwähnt, ebenso wie diese evangelischen Fraktionen, nur in entgegengesetzter Anwendung, auf der irrigen Voraussetzung, daß durch ein göttliches Wunder von der Kirche auch nach ihrer äußerlichen irdischen Seite, ihrer Verfassung und Kirchenregierung, die irdische Unlauterkeit entfernt sey. —

Ueberall also, wo ein Strahl tieferer Sehnsucht in die Seele gefallen ist, da zeigt sich der Konflikt der wahren ewigen Anforderung mit der Wirklichkeit, und es ist nur der gemein-

*) S. das letzte Buch seiner Institutionen.

same Irrthum gegenüber der lautern evangelischen Erkenntniß, diesen Konflikt für irdisch völlig lösbar zu halten, der zu falschen Institutionen verleitet. — Im Gegensatze aber hiezu wird von Hegel der Konflikt selbst als Täuschung, der wirkliche Zustand als der der ewigen Vernunft entsprechende erklärt. Er beschränkt wie Rousseau die menschliche Existenz auf das Diesseits, aber er legt nicht das Postulat der innern sittlichen Grundanschauung, (sey es nach der Seite, die Platon oder die Rousseau aufgefaßt) als Maaßstab an dieses Diesseits, wonach er es gleichfalls umzuwandeln streben müßte, sondern umgekehrt, er macht den wirklichen Zustand, wie er ist, zum Maaßstab des sittlichen Postulats. Daß das absolut Vernünftige in der Wirklichkeit auch absolut bereits realisirt sey, ist die Voraussetzung, nach der sich seine ganze Konception und alle seine Resultate richten. Wie er die Bethätigung des Bösen für ein ewig nothwendiges Moment der sitttichen Idee hält, weil eben die Wirklichkeit es unvertilgbar enthält, so auch hält er an den beiden ethischen Gebieten, der Moral und dem Rechte, gerade die Charaktere, die ihrer Idee zuwiderlaufen (§. 45), für das Wesen derselben. Ihm ist der innerste ewige Begriff der Moral „die Zufälligkeit" und das bloße nie erfüllte „Sollen", der des Rechts (bez. der „Sittlichkeit") die Aeußerlichkeit und Materialisirung, d. i. die Regel, die sich durch die Individuen ohne ja oft gegen ihr Wollen vollbringt. Die Architektonik des Staates, welche den Gedanken eines Allgemeinen und der Einzelnen als in einander darstellt, ist ihm die Lösung des Rousseau'schen Problems. Daß dieses Allgemeine keineswegs immer das Rechte will, daß die Menschen wirklich nur in dürftiger Weise im Staate ihr Recht finden und ihre Freiheit entfalten können, daß die große Menge ihrer kümmerlichen Existenz überlassen bleibt, daß der Staat, diese „Wirklichkeit des sittlichen Geistes", an der Hofkabale und Kammerbestechung und Demagogenagitation nicht unbedeutende Triebfedern

seiner Lenkung, an den selbstsüchtigen Interessen nicht die unbedeutendsten Stützen seiner Erhaltung und seines Gleichgewichts hat, das ist für die tiefere philosophische Erkenntniß kein Mangel. Hegel hat eine ohne allen Vergleich tiefere und wahrere Einsicht in das Wesen des Staates als die Rousseau'sche zur Geltung gebracht. Aber die ewige menschliche Sehnsucht nach wahrer Befreiung, die in allen jenen Verirrungen waltet, ist für ihn gar nicht vorhanden. Die jüngere Schule Hegel's ist denn auch wieder gänzlich zu Rousseau zurückgekehrt, sie ärgert sich an der philosophischen Aufgabe des Meisters, das Leben bloß optimistisch zu begreifen, statt es nach höherem Ideal zu gestalten.

So scheiden sich drei Standpunkte: Resignation in die Uebel und Gebrechen der Wirklichkeit und in die Gewöhnlichkeit, als seyen sie selbst das ewig Vernünftige — Ergriffenheit von den wahren ewigen Postulaten der menschlichen Natur, die aber, die Schranke der irdischen Bedingungen mißkennend, sie für absolut realisirbar hält und deßhalb nothwendig auf verkehrte Weise zu realisiren sucht, — Einsicht, daß diese unläugbaren ewigen Postulate im Diesseits nur approximativ und nur nach Maaßgabe der gegebenen Zustände anzustreben sind.

Sechstes Kapitel.

Die Gerechtigkeit und die Strafe.

§. 51.

Der Inhalt der sittlichen Anforderungen und Gebote und der sittlichen Ideen (der den menschlichen Lebensverhältnissen nach göttlichem Weltplan inwohnenden Bestimmung) ist manigfach: Nächstenliebe, eheliche Liebe und Treue, Pietät, jungfräuliche Keuschheit, Berufstreue, bürgerliche Loyalität, Patriotis-

mus u. s. w. Aber es ist Eine Idee, welche diesen allen das Siegel der Unverbrüchlichkeit ertheilt — das ist die Idee der Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist die Idee der sittlichen Welt als solcher, d. i. die Idee, auf der ihr Bestand und ihre Erhaltung beruhen. Sie bezeichnet nemlich das Verhalten der sittlichen Macht und Autorität (Gottes und bez. des Staates) selbst zu den freien Persönlichkeiten (Menschen), die unter ihrem Gebote stehen. Dieß Verhalten besteht aber in der unwandelbaren Aufrechthaltung sowohl Ihres Gebotes als zugleich der den Menschen eingeräumten Sphäre des Daseyns und der Berechtigung. Denn der Begriff der Gerechtigkeit ist überall kein anderer als die unverbrüchliche Aufrechthaltung einer gegebenen ethischen Ordnung, die Person und ihr Recht aber ist ja selbst ein ewiges Princip der ethischen Ordnung, nicht minder als das Gebot, das durch sie erfüllt werden soll. Die Gerechtigkeit äußert sich daher in doppelter Weise: als schützende Macht, die das ertheilte Recht sowohl den andern Menschen als ihr selbst gegenüber unverletzlich verbürgt, und als vergeltende Macht, welche je nach Erfüllung oder Uebertretung — wie diese in der Freiheit des Menschen liegen — Lohn oder Strafe verhängt, um durch Beides die ewige Herrschaft der ethischen Ordnung zu offenbaren. Diese beiden Beziehungen, und nur sie, liegen demnach mit Nothwendigkeit im Wesen der Gerechtigkeit, und zwar in untrennbarer Einheit.

Die Idee der Gerechtigkeit beschränkt sich danach nicht auf das Rechtsgebiet, sie gehört der sittlichen Welt in allen ihren Sphären und Stufen an, wo ethische Ordnung ist, da ist auch Gerechtigkeit. Nach der höchsten innerlichen Sphäre der sittlichen Welt ist die Gerechtigkeit die göttliche, es ist Gottes Gebot (Religion und Moral), das aufrecht erhalten wird durch das ewige Gericht Gottes oder auch durch die Re-

mesis, die schon in den irdischen Schicksalen waltet. In der niedrigen äußerlichen Sphäre der sittlichen Welt ist die Gerechtigkeit die bürgerliche, es ist das Gesetz und Ansehen des Staates, das aufrecht erhalten wird durch das bürgerliche Gericht. Die Uebertretung ist dort die Sünde*), hier das Verbrechen. Die Belohnung aber besteht überall nicht sowohl in den besondern Auszeichnungen als in der Theilnahme an der sittlichen Ordnung selbst. Die Mitgliedschaft am Reiche Gottes und der Frieden der Seele sind der Lohn dessen, der Gottes Gebot hält, und der loyale Unterthan findet seinen Lohn in dem Schutze der Gesetze und in dem Recht und der Ehre als Volksgenosse. Die Idee der Gerechtigkeit ist sonach da und dort eine und dieselbe und von der gleichen Wirkung, sie ist darum auch eine der Theologie und der Rechtswissenschaft völlig gemeinsame Idee.

§. 52.

Ihren Ursprung hat die Gerechtigkeit in der höchsten Persönlichkeit, die ihren eignen heiligen Willen unwandelbar will, und nichts desto weniger den andern Willen unter ihr Freiheit und Recht im vollsten Maaße gewährt. Nur daraus erklärt sich die wunderbare Welteinrichtung, daß Uebertretung des Gebotes zugelassen und dennoch das Gebot unverbrüchlich besiegelt ist. Nur darum bewegt sich die Gerechtigkeit ewig um die beiden Pole, daß einer heiligen Ordnung nichts vergeben werde, und daß Recht und Freiheit der Menschen unverkürzt bleiben. Die Gerechtigkeit ist auch nur die Attribution der Persönlichkeit. Der unpersönlichen Substanz Spinoza's oder Hegel's können wir nicht Gerechtigkeit

---

*) Sünde bezeichnet die Uebertretung gegen einen höhern persönlichen Willen im Unterschiede der Unsittlichkeit. Die letztere als solche ist eine beklagenswerthe üble Beschaffenheit, aber heischte nicht Strafe, wenn sie nicht zugleich Sünde wäre. Vgl. o. §. 34.

zuschreiben; desgleichen einem Gesetze, das unvermeidlich sich selbst vollbringt, schreiben wir Nothwendigkeit, Unwandelbarkeit zu, aber nicht Gerechtigkeit. In der That, wenn die oberste Weltursache wirklich unpersönlich wäre, so könnte es die Idee der Gerechtigkeit gar nicht geben. Gerechtigkeit ist aber danach Attribution der Persönlichkeit nur in ihrem Verhältniß als Herrscherwille gegenüber Untergebenen, und zwar freien Untergebenen, außerdem ist die Treue gegen sich selbst noch nicht dasselbe mit der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit setzt daher ein Reich voraus, d. i. eben die Herrschaft eines persönlichen Willens über Persönlichkeiten. Gerechtigkeit in diesem ursprünglichen und objektiven Sinne schreiben wir daher nur dem Höhern zu, welcher das Gesetz auflegt oder handhabt, zunächst Gott, dann dem Fürsten und sonstiger Obrigkeit, dem Gesetzgeber, Richter, dem Vater u. s. w., nie aber dem Menschen, dem Bürger als solchen, nie dem Gleichen gegen den Gleichen. Nun wird aber Gerechtigkeit noch in einem andern, subjektiven Sinne gebraucht, nemlich als unverbrüchliche Erfüllung des Gebotes von Seite des Untergebenen, wie sie dort die unverbrüchliche Aufrechthaltung des Gebotes von Seite des Herrschers bezeichnet. Dieß ist namentlich der biblische Sprachgebrauch. Ueberall aber ist es, wie auch hiedurch sich bestätigt, die Unverbrüchlichkeit einer gegebenen Ordnung, welche, abgesehen von deren Inhalt (der Wohlthätigkeit, Geduld, Keuschheit), bloß als solche den Begriff der Gerechtigkeit ausmacht.

§. 53.

Der Gedanke der schützenden Gerechtigkeit erscheint in seiner Klarheit und Bestimmtheit erst in der römischen Weltepoche, weil erst hier die subjektive Berechtigung ihre volle Anerkennung erhält. Ausdruck derselben ist das „suum cuique“ in dem Sinne, daß Jedem das werde,

was seine Berechtigung ist. Das, was Einem als Maaß seiner Handlungen, nicht als seine Berechtigung, als Gewährung seines Willens zukommt, namentlich die Strafe, umfaßt dieser Ausdruck nicht. Dagegen das Recht der Athenienser ist vorherrschend durch den Gedanken der vergeltenden Gerechtigkeit bestimmt. Es entspricht das ihrem ganzen Lebensprincip. Dieses ist nemlich durch die Idee der Schönheit oder künstlerischen Harmonie keineswegs erschöpfend bezeichnet, sondern beruht auf einem weit tiefern Blick in die sittliche Weltordnung. Was sie im Innersten erfüllt, das ist der Gedanke der Nemesis, der Gedanke, daß auf menschlische Schuld nach ewiger Ordnung die Strafe und das Verderben unaufhaltbar unerläßlich folgen. Wie dieser Gedanke in ihrer Poesie mit ergreifender Wirkung waltet, so ist auch die vergeltende Gerechtigkeit das Princip ihres Rechts. Darum hat der älteste athenienſische Gesetzgeber seine Gesetze „mit Blut geschrieben," weil auch der „geringste Frevel den Tod verdiene." Darum ist ein vollständiges Vergeltungssystem, ein System der öffentlichen Belohnungen und Strafen, bei ihnen durchgebildet, wie nirgend anders. Darum trägt selbst die Civilrechtspflege, die doch ihrer Natur nach der schützenden Gerechtigkeit dient, bei ihnen wenigstens die Form der Vergeltung, es gibt nemlich, die Diadikasien ausgenommen, keine Klage ohne ἀδίκημα, also nicht um des Rechts des Klägers, sondern um des Unrechts des Beklagten willen, und der Erfolg der Klage ist τίμημα (Ahndung). Darum stehen die Gerichte als eine höhere Macht selbst über der souveränen Volksversammlung, nicht etwa zum Schutze der erworbenen Rechte, sondern als Vertreter der Gesetze und der Ideen des Staates. Darum vermag Platon das „suum cuique" in keinem andern Sinne zu fassen, als Lohn und Strafe nach Verdienst zuzutheilen, nemlich den Freunden Gutes, den Feinden Uebles zu thun.

§. 54.

Die vergeltende Gerechtigkeit ist ihrem Gedanken nach die Herstellung des Reiches d. i. der Herrlichkeit der sittlichen Macht (Gottes oder bez. des Staates) durch die Vernichtung oder das Leiden dessen, der sich wider sie empört hat. Durch die Uebertretung (Sünde bez. Verbrechen) macht sich der Thäter zu einem Herrn über der Ordnung Gottes, bez. des Staates, er richtet ein anderes, sein eignes Reich in der sittlichen Welt auf, deshalb muß die höhere Macht Gottes oder des Staates sich an ihm bewähren, in der äußern Welt wie im Bewußtsein sowohl der menschlichen Gemeinschaft als des Uebelthäters, sie muß ihn vertilgen, oder sonst ihre Schwere empfinden lassen, seinen Willen bewältigen, indem sie ihm das, was er als Wille will, die Befriedigung, entzieht, und was er nicht will, den Schmerz, die Einschränkung zufügt, damit nur ihr Reich bestehe und kein anderes, das ist die Strafe. Nicht das Gesetz soll durch sie aufrecht erhalten oder wieder hergestellt werden — das wäre unmöglich, seine Uebertretung ist unwiderruflich — sondern seine Herrlichkeit. Die Gerechtigkeit ihrem Begriffe nach fordert nicht, daß keine Gesetzübertretung Statt finde, sie fordert nur, daß kein gesetzwidriger Wille sich behaupte und den Sieg behalte zum Trotze der höhern Ordnung.

Es ist das ewige Gesetz der Gerechtigkeit, daß auf das Böse — Sünde bez. Verbrechen — die Strafe folge unabwendbar, das bekundet jedes unbefangene Bewußtseyn. Aber die Schwierigkeit für das auseinandersetzende Denken ist das: wie kann eine Wiederherstellung der verletzten Ordnung darin liegen, daß dem Verletzer ein Uebel zugefügt wird, was die Strafe unläugbar ist? Dadurch daß ein zweites Uebel in die Welt kömmt, ist nicht der Widerspruch, den das erste enthält, aufgehoben. — Allein die Gerechtigkeit (im obj. Sinne) besteht

nicht darin, daß kein Uebel in die Welt komme, sondern darin, daß die Herrschaft der sittlichen Macht im sittlichen Reiche unverbrüchlich erhalten werde. Jede That enthält eine Herrschaft, es ist eine unendliche reale Macht in ihr, eine absolute Wirkung. Das Thatlose Passive ist das Gehorchende, die That ist Herrschaft. Handelt der Mensch gegen das Gesetz, so hat er eine Herrlichkeit in der sittlichen Welt gegen die sittliche Macht, der sie gehorchen, nach der sie gestaltet werden soll. Nicht diese That selbst zu vernichten, ungeschehen zu machen, erheischt nun die Gerechtigkeit, sondern die Herrlichkeit, die in der That liegt. Wird diese gebrochen, so ist der Widerspruch gelöst. Diese Herrlichkeit ist aber eben Herrlichkeit des Thäters, darum muß an ihm die höhere Herrlichkeit der sittlichen Macht sich beurkunden. Dieß kann nur dadurch geschehen, daß er zum bloß Beherrschten, Passiven, zu demjenigen, das nicht handelt, sondern dem Handeln als Objekt unterliegt, gemacht wird, und dieß ist das Leiden (wie schon das Wort sagt), der Schmerz, der Tod. Der Mensch will nämlich als Persönlichkeit existiren, sich entfalten, befriedigt seyn, in ihm selbst, im freien Gebrauch seines Daseyns und seiner Kräfte, wie in der Wirkung auf die Objekte außer ihm. Das ist seine Willenssubstanz selbst (§. 37.). Er kann und soll auch solche Existenz und Befriedigung haben im Einklang mit der sittlichen Macht, der er untergeben und durch die er ist. In derselben Weise aber muß er diese nach ihrer Unwandelbarkeit als eine feindliche empfinden, die ihm Existenz, freie Entfaltung und Befriedigung nimmt, so wie er aus ihr heraustritt, und sich gelöst von ihr zum Herrn macht. Der Rapport zwischen Uebertretung und Strafe ist eben die innerste Persönlichkeit selbst, da diese Urheber der That und zugleich Befriedigung verlangendes Wesen ist. Im Reiche der Persönlichkeit geht alles auf die Person als Centrum und Totalität zurück. Die That als solche hat keine Bedeutung, sondern nur die Persönlichkeit, von der sie ausgeht, in ihrem

ganzen Seyn, und diese kommt ganz als Person, zugleich als das durch das Ethos aufgeforderte und als das Befriedigung suchende Subjekt in Betracht. Sie muß in ihrem innersten ganzen Seyn einstehen: was sie nach jener Seite verschuldet, muß sie nach dieser büßen. Darum liegt tiefer betrachtet in dem Uebel, das der Thäter leidet, eine wirkliche Wiederaufhebung der That nach ihrer sittlichen Bedeutung in der sittlichen Welt. Es ist durch die Strafe an dem Uebelthäter auf reale Weise bekundet, daß die sittliche Ordnung der Herr ist. So muß das Böse selbst, indem es zu Boden gedrückt wird, zur Verherrlichung der sittlichen Macht dienen. Es ist eine Glorie der sittlichen Ordnung, wenn auch von ernstem Anblick, welche die Vollstreckung auch der bürgerlichen Strafe umschwebt.

Es wird also gestraft um der Gerechtigkeit willen. Die Strafe kann keinen blos zukünftigen Zweck haben (daß künftig keine Verbrechen geschehen), und kein bloß faktisches mechanisches Mittel seyn; sondern die vollbrachte That selbst und schlechthin fordert aus ethischem Grunde die Strafe. Wo Gerechtigkeit ist, da muß auf das Böse die Strafe folgen, und umgekehrt kann es keine Strafe geben außer als ein nothwendiges Gebot der Gerechtigkeit. Dieß ist der specifische und allgemeine Begriff der Strafe, und wenn das Uebel, das der Verbrecher im Staate leidet, etwas anderes seyn sollte — Abschreckung, Nothwehr — so dürfte es wenigstens nicht mehr Strafe genannt werden. — Die Strafe ist darum aber keineswegs R a c h e. Denn die Rache hat ihren Grund an der Verletzung einer Persönlichkeit in ihrer subjektiven Befriedigung, die Strafe aber an der Verletzung eines höhern sittlichen Willens als solchen oder einer sittlichen Ordnung, und die Rache sucht das Leiden des Verletzers um des Leidens willen (das persönliche Empfinden an ihm zu weiden), der Staat aber straft den Verletzer nicht, damit er leide, sondern er läßt ihn leiden, damit er gestraft sey, die Rache hat auch keine Gränze als die

Lust am Leiden, während die Strafe unter einer Nothwendigkeit steht in Maaß wie in Eintritt. Die Strafe überhaupt und die Strafe des Staates ist auch nicht Wiedervergeltung im gewöhnlichen Sinne; denn sie besteht nicht, damit der Uebelthäter das wieder erfahre, was er andern (oder Gott oder dem Staate) zugefügt, sondern damit sein Wille nicht Herrschaft behaupte gegen die Ordnung, welche die sittliche Macht aufrecht hält. Es ist keineswegs dieselbe oder eine gleichartige Wirkung, die der Uebelthäter vollbracht und die nun wieder an ihm vollbracht wird, daß er die Ordnung „verletzt" hätte und nun wieder „verletzt" wird; wie Hegel es ausdrückt (was bloß ein Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen des Worts „Verletzung" ist). Seine Wirkung auf die sittliche Macht und Ordnung über ihm ist etwas ganz anderes, als rückwärts die Wirkung dieser Macht und Ordnung auf ihn, jene ist nicht Verletzung in der Empfindung, dem Daseynsgefühl, dem Befriedigungsstreben, wie diese es ist, sondern eine Auflehnung, Ungehorsam, Ueberschreitung. Die Beziehung liegt nicht in Verletzung und Gegenverletzung, sondern in Ueberhebung des Willens und Niederdrückung des Willens. Das hat auch seine Folge für Art und Maaß der Strafe. Wäre die Strafe Vergeltung in jenem gewöhnlichen Sinne, dann wäre der Vergleichungspunkt der Schmerz selbst. Was andere Menschen (oder was Gottes Wille oder der Staat) durch den Uebertreter gelitten, das müßte der Uebertreter wieder leiden; diese Vorstellung liegt der Talion zum Grunde. Nach der wahren Bedeutung der Strafe aber ist der Vergleichungspunkt die Herrlichkeit im geistigen Reiche, welche durch beide Thaten, Uebertretung und Strafe, beurkundet wird. Hierin muß die Uebertretung der Strafe gleich kommen und diese überwinden. In der Art und dem Maaße wie der Mensch sich aufgelehnt hat, so muß er auch niedergedrückt werden.

Wenn sonach das Wesen der strafenden Gerechtigkeit daſ-

selbe ist im sittlichen und im rechtlichen Gebiet, so ist doch ihre Aeußerung je nach diesen beiden Gebieten verschieden. Die Uebertretung hat dort die sittlichen Gebote hier die rechtliche Ordnung zum Gegenstande, und sie wird vollbracht dort schon durch das innere Wollen hier erst durch die äußerlich verübte That; und die Strafe besteht dort zugleich in einem innerlichen Uebel, Schmerz der Seele, Empfindung des göttlichen Zorns im Gemüthe, hier bloß in äußerlich körperlich zugefügtem Uebel. Die sittliche Strafe, die Strafe im Reiche Gottes, ist aber eine ewige und intensiv unendliche. Denn in Gott sind alle Verhältnisse absolut. Seine Heiligkeit kann auch nicht die geringste Befleckung, seine Gerechtigkeit nicht das geringste Widerstreben gegen seine Ordnung ertragen. Es gibt keinen Uebergang von Weniger und Mehr zwischen Hingebung an Gott und zwischen Gelöstheit von ihm und Eigenmächtigkeit. Wohl sind die einzelnen Aeußerungen der menschlichen Sünde endlicher Natur, enthalten ein Weniger und Mehr, und sind auch die Uebel, welche theils durch die Naturordnung selbst theils durch die göttliche Fügung (Nemesis) auf sie folgen, endlicher Natur und größer und geringer. Aber **die** Sünde des Menschen selbst, von der alles das nur Aeußerung ist, ist eine unendliche, und eben so auch die Strafe, die der Mensch vor Gottes Gericht verschuldet. Dagegen in der bürgerlichen Ordnung, die ja eben den sündhaften unvollkommenen Zustand des Menschengeschlechts voraussetzt, sind die Verhältnisse relativ, gibt es eine Stufenfolge der Verbrechen wie der Strafen. Zwar gibt es auch hier ein absolutes Verbrechen, der völlig frei (prämeditirt) verübte Mord, als das Verbrechen gegen das heiligste Gut, das die bürgerliche Ordnung nach Gottes Gebot zu schützen hat, und gibt es dafür auch eine absolute Strafe, die Hinrichtung des Verbrechers. Aber selbst die Todesstrafe ist, vom Standpunkt der ewigen Macht betrachtet, nur eine relative und zeitliche, relativ denn sie ent-

zieht ja, da sie den Sterblichen trifft, nur eine Anzahl der Jahre, zeitlich, denn sie ist ja ein bloß augenblicklicher Akt der Vernichtung, die Strafe im sittlichen Reich aber ist die ewige Empfindung des vernichtenden Zornes Gottes.

§. 55.

Platon besteht die Gerechtigkeit darin, daß jede Kraft und Thätigkeit (im Menschen oder im Staate) die ihr zukommende Sphäre erhalte und in die der andern nicht übergreife. Dieser Begriff gibt eine Seite der Gerechtigkeit, nemlich die Unverbrüchlichkeit einmal festgesetzter Verhältnisse, aber es fehlt ihm gerade das Specifische und Innerste der Gerechtigkeit: das Princip der Persönlichkeit, sowohl das Ansehen des Herrscherwillens (Gesetzes) als das Recht des Gehorchenden. — Die Aristotelisch-mittelalterliche Ethik unterscheidet eine justitia universalis und particularis, erstere als den Inbegriff aller Tugend (ähnlich dem biblischen Begriff von Gerechtigkeit), letztere bloß auf das Verhalten zu anderen Menschen sich beziehend. Letztere wird wieder unterschieden in justitia commutativa und distributiva, jene bezieht sich auf den Verkehr (Contracte, Schadenersatz), letztere auf Zutheilung der Belohnung und Bestrafung. Diese Theorie enthält eine unpassende Zusammenstellung der Rechtlichkeit mit der Gerechtigkeit. Die erfüllende Rechtlichkeit (commutativa) wird hier statt der schützenden Gerechtigkeit als das andere Glied der vergeltenden Gerechtigkeit (distributiva) gegenübergestellt. Ueberdieß ist die letztere nur in ihren Wirkungen, nicht in ihrem Wesen bezeichnet *). Die subjektiv-rationalistische Rechtsphiloso-

---

*) Dieß gilt auch von Richter's philos. Strafrecht, der das Wesen der Gerechtigkeit in dem Ebenmaaß von Bösem und Uebel, von Gutem und Lohn findet. Das Ebenmaaß ist nur die Folge der Gerechtigkeit. Eben so enthält Leibnitz' Theod. P. I. §. 73. „relatio quaedam convenientiae"..., „quemadmodum elegans concentus musicus aut egregium opus architectonicum" u. s. w. nur ein sehr treffendes Gleichniß und eine richtige Schil-

phie faßt die Gerechtigkeit bloß als Gewährung oder Schutz der Rechte des Menschen. Daß diesem das Seine werde, nicht auch daß das Gebot einer höhern Macht erhalten bleibe, ist ihr Gerechtigkeit. Die Strafrechtspflege erscheint demnach bloß als ein Schutzmittel gegen künftige Verletzung. Dieß ist das Wesen der relativen Strafrechtstheorie. Eben so vermag auch die rationalistische Theologie nicht in den Gedanken der göttlichen Gerechtigkeit, die da Strafe der Sünde erheischt, einzugehen. Selbst bei Schleiermacher ist dieß die schwache Seite, wo er den Standpunkt der ihn umgebenden Bildung nicht überwand. Die sittliche Strafe läugnet er in seiner Glaubenslehre ihrer Existenz nach. Er läugnet, daß es Uebel gebe, die von der sittlichen Macht (Gott) auf die Sünde gesetzt seien, ja die nur überhaupt als Wirkung der Sünde eintreten. Es gibt kein jüngstes Gericht im christlichen Sinn, keine jenseitige Bestrafung für diesseitige Sünde und Verstockung (I. 514. II. 538.). Die natürlichen Uebel des irdischen Zustandes (Tod, Krankheit) sind nicht in Folge der Sünde eingetreten (dieß zu denken ist eine „abentheuerliche Vorstellung" 499) sondern sind die ursprüngliche Natureinrichtung („unvermeidliche Unvollkommenheit oder Reizmittel zu Entfaltung des Geistes"), und sind auch an sich gar keine Uebel, Strafe sind sie deßwegen nur dadurch, daß wir sie eben wegen des geschwächten Gottesbewußtseyns nicht als göttliche Einrichtung mit Freuden aufnehmen sondern „als Uebel empfinden" (463 — 469), und auch das ist nicht eine von Gott frei gesetzte Srafe (was eine Vorstellung von göttlicher Willkühr und Rachsucht in sich schlösse) sondern die naturnothwendige Folge der Sünde. Eben das gilt auch von den geselligen

---

derung des Eindrucks der vergeltenden Gerechtigkeit, nicht aber eine Bezeichnung ihres Wesens. — Melanchthon, phil. moral. pag. 225 gibt dreierlei Erklärungen von justitia; aber alle drei beziehen sich nur auf die subjektive Gerechtigkeit, die objektive übersieht er völlig.

Uebeln (der gegenseitigen Beschädigung). Was Gottes Gerechtigkeit wirkt, ist blos unser „Bewußtseyn der Strafwürdigkeit" und durchaus nicht irgend eine äußere Folge (514) — wobei man freilich fragen müßte, wie nur der Gedanke der Strafwürdigkeit möglich ist, wenn es an sich und äußerlich keinen Causalzusammenhang von Sünde und Uebel gibt. Vollends daß der Einzelne ein ihn treffendes Uebel als göttliches Strafgericht ansehe, ist schlechterdings unzulässig (513), das würde ja eine freie sittliche Fügung Gottes außerhalb des Naturzusammenhanges voraussetzen. Dieß ist Schleiermachers Auffassung der sittlichen Strafe, — die meisterhafteste Durchführung des unnatürlichsten und wesenlosesten Gedankens. Die bürgerliche Strafe kann er freilich nicht ihrer Existenz nach läugnen, aber er läugnet eben ihre Bedeutung als Strafe. Er faßt sie nemlich blos als ein (mechanisch unentbehrliches) Schutzmittel der Gesellschaft, weshalb er denn in merkwürdiger Weise die Strafrechtspflege von der Civilrechtspflege, mit der sie in Wahrheit als die andere Seite der Idee der Gerechtigkeit (schützende und vergeltende Gerechtigkeit) zusammengehört, ablöst, und sie mit dem Militairwesen als die andere Seite der Staatsvertheidigung (Vertheidigung gegen den innern und gegen den äußern Feind) zusammenstellt *).

Die absolute Straf-Theorie, die hienach die wahre, die unvermeidliche ist, kann in verschiedener Weise gefaßt seyn. Kant hat mit einer sittlichen Tiefe und Sicherheit als das Wesen der Strafe die unbedingte Forderung der Gerechtigkeit erkannt und sich nicht irren lassen, daß dieß mit seinem gesammten philosophischen Standpunkt nicht übereinstimmt. Aber seine diskursive Darlegung dieser Gerechtigkeitsforderung

---

*) S. Schleiermachers Abhandlung in den Jahrbüchern der Berl. Akademie, und ebenso seine erst erschienene „Lehre vom Staate".

leidet wieder an den Mängeln des letztern. Das Verbrechen ist ihm (das muß nach seiner gesammten Rechtslehre angenommen werden) immer nur eine Verletzung der Berechtigung d. i. der Freiheit anderer Menschen, und das Wesen der Gerechtigkeit, die Strafe erheischt, nur das logische Gesetz des Nichtwiderspruchs. Hegel hat die absolute Strafnothwendigkeit richtiger gefaßt, weil sie auch seinem Gesammtsystem mehr entspricht, indem er im Verbrechen die Verletzung des objektiven sittlichen Gebotes (des „allgemeinen Willens") erkennt. Aber seine Darlegung des Wesens der Gerechtigkeit ist auch wie bei Kant nur die logische. Kant deducirt die Nothwendigkeit der Strafe aus dem logischen Gesetz des Nichtwiderspruchs, Hegel die Nothwendigkeit sowohl des Verbrechens als der Strafe aus dem logischen Gesetze des nothwendigen Widerspruchs und seiner Aufhebung (Dialektik). Es wird bei Hegel alles zum bloß begrifflichen (statt realen) Verhältniß, das Verbrechen ist die begriffliche Negation des Rechts, die Strafe die begriffliche Negation des Verbrechens. Die Wirklichkeit (nicht bloß die Möglichkeit) des Verbrechens ist darum nach Hegel ein eben so nothwendiger Bestandtheil der sittlichen Welt als die des Rechts, und die Strafe hat ihm keine bloß hypothetische Nothwendigkeit (falls Verbrechen vorkommen), sondern eine kategorische, sie ist ein höherer Begriff als das Recht (weil sie diesen und seinen Gegensatz in sich enthält), und es muß deßwegen zu ihr kommen, es ist eine sittliche Nothwendigkeit, daß Verbrechen seyen, damit Strafen seyn können. Wie so nun aber in der Strafe, die dem Verbrecher widerfährt, eine Herstellung des Rechts liege, sucht Hegel so begreiflich zu machen: das Gesetz als solches könne gar nicht verletzt werden, weil es nicht äußerlich existire, die positive Existenz des Verbrechens sei also bloß als der besondere Wille des Verletzers, deßhalb sei die „Verletzung, die dem Verbrecher widerfährt," die Aufhebung des Verbrechens (Rechtsphil. §. 99 u. 100), das soll so viel heißen, es kömmt nicht darauf an, die That

des Verbrechers aufzuheben, und ihren äußern Erfolg, sondern die Wiederherstellung müsse an der Person des Thäters sich vollbringen. Gewiß mit Recht! Aber eben die Frage, wie eine „Verletzung" des Thäters als Person eine Aufhebung oder auch logische Negation seines vergangenen verbrecherischen Entschlusses und Aktes sei, ist damit noch nicht beantwortet, vollends daß auch ein reuiger Verbrecher, in welchem das Verbrechen keine Existenz mehr hat, gestraft werden müsse oder nur dürfe. Ueberdieß erscheint bei Hegel die Strafe in einem Stadium seines Systems, in welchem von Obrigkeit und Staat, von irgend einem sittlichen Reich, noch gar nicht die Rede ist. In Wahrheit aber hat das Verbrechen eine positive Existenz nicht bloß im Willen des Verbrechers, sondern in dem sittlichen Reiche, dessen Herrlichkeit es verläugnet, und sich selbst an dessen Stelle setzt, in welchem es als That (d. i. nicht als äußerliche Wirkung) fortbesteht. Die ächte absolute Straftheorie geht nicht vom Gesetze aus sondern vom sittlichen Reiche und der sittlichen Macht, und sie hat es überall mit realen Verhältnissen zu thun, daß die sittliche Macht allein sei und alle andere Existenz nur in ihr und mit ihr, und im sittlichen Reiche die Manifestation der alleinigen Geltung ihres Willens bestehe. — Zu dem allen kommt noch, daß Hegel keine andere Strafe kennt als bloß die bürgerliche. Da er das Jenseits als einen Wahn abgestreift hat, so haben Gericht und Strafe Gottes keinen Raum mehr. Die Idee der Gerechtigkeit ist darum, tiefer gegangen, überhaupt nicht in seinem System, sie ist auch mit der unpersönlichen Weltursache unvereinbar. Sondern es ist lediglich der Proceß des Willens, der sich zuerst als Recht setzt, dann nach seiner eignen Nothwendigkeit als Verbrechen sich entgegensetzt und als Strafe wieder zu sich rückkehrt.

Siebentes Kapitel.

Die Sühne.

§. 56.

Die Gerechtigkeit fordert, wie gezeigt worden, in gleicher Weise für das sittliche wie für das rechtliche Gebiet, daß auf die Schuld die Strafe folge, und für das sittliche Gebiet nach seiner Innerlichkeit ist die Strafe, wie die Schuld selbst, ein Unendliches, Ewiges: sie ist der ewig unaufgelöste Schmerz, der ewige Zerfall des Menschen mit der sittlichen Macht über ihm (Gott), der eben nothwendig eine ewige und empfundene Vernichtung des Menschen ist. Hier auf dem sittlichen Gebiete gibt es aber dafür auch noch einen andern Weg, der Gerechtigkeit genug zu thun, und wenn gleich nicht die Strafe schlechthin, so doch die unendliche Strafe und den unendlichen Zwiespalt, die hier verschuldet sind, abzuwenden, und das ist die Sühne. Ihre allgemeinste Natur, durch die sie sich von der Strafe unterscheidet, besteht in ihrer Wirkung: der Versöhnung, daß hier die sittliche Macht nicht bloß äußerlich die Herrschaft ihres Willens geltend macht durch Vertilgung oder Leiden des Frevlers, sondern sich innerlich wieder mit ihm einigt, ihn in ihr Reich wieder aufnimmt. Wie nun dieser Begriff der Sühne nur dem sittlichen Gebiete angehört, so hat er auch zunächst und bloß in den endlichen Relationen des Menschenlebens betrachtet, weder Klarheit noch Gewißheit, weil der sittliche Richter und das sittliche Gericht hienieden nicht offenbar sind. Nur das Vorhandenseyn eines solchen sittlichen Verhältnisses, wie das der Sühne, und gewisse allgemeine Züge desselben sind es wovon unser sittliches Bewußtseyn Zeugniß gibt. Wir finden nemlich in den Begebenheiten der Weltgeschichte und in dem Lebensgang Einzelner Momente, die wir als sühnend für ver=

gangene Schuld anzusehen geneigt sind. Wir bilden das in verklärter Weise nach und empfinden es wieder in dem Kunstwerk des Drama's. So z. B. kann man sich geneigt finden, in dem Tod des letzten edlen Constantin bei Vertheidigung des Vaterlandes eine Sühne für die Gräuel der byzantinischen Kaiser zu erblicken, in dem Tod des sittenreinen, wohlmeinenden Ludwig XVI. eine Sühne für die Sünden seiner lasterhaften und despotischen Vorfahren. Man wird, wenn ein begnadigter Verbrecher für löbliche Zwecke den Tod fand, das für eine Sühne seiner frühern Schuld halten. In dem Eindruck der Tragödie, der doch nur auf unsern allgemeinen sittlichen Begriffen ruhen kann, nehmen wir keinen Anstand, den Tod der unschuldigen Antigone als Sühne für die Verbrechen des Hauses des Laos anzusehen, und in minder scharfer Zeichnung sind auch Romeo und Julie eine Sühne für die sündhafte Feindschaft der beiden Häuser, Max und Thekla für die ehrgeizigen Bestrebungen und Verwicklungen ihrer Väter. Die sittliche Wirkung, die wir im Auge haben, wenn wir solches als Sühne bezeichnen, ist in allen diesen Fällen dieselbe und ist klar. Es ist von uns überall eine sittliche Macht vorausgesetzt, die auf Schuld die Strafe in unendlichem Fortgang folgen läßt, und die nun Einhalt thut, die Schuld als getilgt nimmt durch den Tod des Unschuldigen, ihr Genügenden. Der Begriff der Sühne ist es darum, durch Uebernahme eines endlichen Leidens eine unendliche Strafe abzuwenden. Der Tod z. B. der Antigone tilgt die Strafe, die ewig fort auf dem Hause des Laos und dem Volke der Thebaner gelastet hätte. Aber die Züge, welche der That oder dem Vorgang die sittliche Beschaffenheit der Sühne geben, sind schwankender. Sie sind: Freiwilligkeit (Eigene Uebernahme des Leidens oder doch Einwilligung in dasselbe oder Erfüllung sittlicher Anforderungen mit dem Bewußtseyn, daß das Leiden die unvermeidliche Folge ist) — dann Unschuld des Sühnenden, (selbst der als Beispiel ge-

brauchte Verbrecher erscheint als Unschuldiger nach der Begnadigung, würde er vor dem Urtheil — sohin als Schuldiger — einen löblichen Tod sterben, so hätte er nicht die Gerechtigkeit gesühnt sondern sich ihr entzogen) — und eben deßhalb bei weitem in den meisten Beispielen, sohin als Regel ein stellvertretendes Leiden. Während nach der Gerechtigkeit es die Natur der Strafe ist, daß sie nur an dem Schuldigen vollzogen werden kann, so umgekehrt die Natur der Sühne, daß sie nicht von dem Schuldigen selbst geleistet werden kann, sondern nur von einem Andern, Schuldlosen, der aber in irgend einer Beziehung als Eins mit ihm gilt. So die Sühne für die Familie, für das Volk, für die Vorfahren auf dem Throne. Ganz natürlich, die Sühne als eine freiwillige Dahingabe des Lebens kann nicht geleistet werden von dem, der sein Leben verwirkt hat. Die Unfähigkeit des Schuldigen zu eigner Sühne spricht sich auch in der griechischen Göttersage aus, nach welcher, wenn ein Heros Blutschuld auf sich geladen, nur irgend ein Gott ihn wieder sühnen kann mit den verletzten Göttern. Desgleichen in allen Culten des Alterthums kann die Sühne für den Schuldigen nur durch den gottgeweihten Priester vollzogen werden. Das sind die Züge, die der Sühne eigenthümlich sind, in jedem derselben liegt ein Theil der sühnenden Kraft, und wir werden von dieser berührt, auch wenn wir dieselben nur einzeln vorfinden, obwohl sie tiefer betrachtet zusammengehören. Es soll keineswegs behauptet werden, daß in den angeführten Fällen wirklich eine Sühne (natürlich immer nur eine relative) liege oder auch nur liegen könne, sondern nur daß in ihrem Eindruck auf uns sich kund gibt, daß unser sittliches Bewußtseyn das Vorhandenseyn und die Nothwendigkeit solcher Sühne als Forderung stellt. Die tiefere Erkenntniß des Wesens der Sühne und damit auch die Erklärung und Zusammenfassung ihrer einzelnen zerstreuten Züge erhalten wir deßhalb auch nur, wenn wir die Sühne in ihrer absoluten Gestalt be-

trachten, d. i. auf dem religiösen Gebiete die Tilgung der unendlichen Schuld und Abwendung der ewigen Strafe des ganzen menschlichen Geschlechts durch die vollkommene und unendliche Genugthuung des Sohnes Gottes, wie uns die göttliche Offenbarung dieselbe enthüllt hat, und unser innerstes Wesen deren Wahrheit bestätigt. Hier allein ist wahrhaft Sühne, dort nur Ahnung und Symbol.

§. 57.

Die stellvertretende Genugthuung Christi, welche die Kirche mit Recht als das Centrum des christlichen Glaubens festhält, ist eine Genugthuung nicht durch Strafe sondern durch Sühne in diesem specifischen Begriff. Die Strafe abzuwenden ist eben ihre Bestimmung. An ihr stellt sich denn das Wesen der Sühne in lauterer und in absoluter Weise heraus. Es ist das Leiden übernommen von dem, der rein von aller Sünde war. Es ist übernommen nicht bloß als nothwendige Folge sittlicher Erfüllung (Antigone) sondern direkt, damit durch dasselbe gesühnt werde. Es ist das absolute Leiden übernommen, nicht blos der Tod im Allgemeinen sondern alles Leiden, in das sittlich eingewilligt werden kann, das ist das intensiv unendliche zeitliche Leiden: Angst, Schmerz, Schmach, Tod und selbst Gottverlassenheit in der höchsten Stufe, und ohne Abhärtung dagegen mit der vollsten Empfindung desselben. Es gibt kein denkbares Leiden darüber als bloß die ewige Gottesverlassenheit. Aber in diese darf weder ein Mensch willigen, noch kann sie Gegenstand des Sühneleidens seyn, dessen Begriff es ja grade ist, als ein zeitliches das ewige abzuwenden. Es ist endlich die Sühne vollbracht von dem, der nicht bloß in irgend einer Beziehung sondern absolut Eins ist mit dem Menschlichen Geschlechte, von dem gesagt ist, daß wir in ihm und durch ihn und nach seinem Bilde geschaffen sind. Das ist der vollkommene und klare Begriff der Sühne, der

uns dort nur in zersplittert einzelnen Strahlen ahnungsweise berührt. —

Durch solche Sühne ist der Gerechtigkeit nicht minder genug gethan als durch Strafe. Denn auch sie ist — gleich wie die Strafe — das positiv Entgegengesetzte der Uebertretung. Diese besteht in Erfüllung der Lust (des Befriedigungsstrebens) gegen die Herrlichkeit des Gebotes, jene in Uebernahme von Schmerz (Verläugnung des Befriedigungsstrebens) zur Verherrlichung des Gebotes und dessen Urhebers. Derselbe Rapport zwischen Sitte und Befriedigung, die in der Persönlichkeit als ihr Wesen geeinigt (identisch) sind, erklärt die Strafe (§. 54.) und erklärt die Sühne. Es ist in der Sühne eben die reale Beurkundung der höhern *ausschließlichen* Geltung der sittlichen Macht wie bei der Strafe, aber in noch höherer Weise. Denn bei der Strafe ist diese Beurkundung nur negativ, passiv, in Vertilgung des Willens, der sich aufgelehnt hat, es ist nur die That der sittlichen Macht und nur das Leiden des Menschen, durch welche sie ihre Herrlichkeit bewährt; bei der Sühne hingegen ist diese Beurkundung positiv und aktiv, es ist der menschliche Wille selbst, der durch Uebernahme des Leidens sohin durch Wille und That die Herrlichkeit der sittlichen Macht, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des sittlichen Gebotes bewährt. Dort wird was dem Heiligen widerstrebt, vernichtet, hier wird es in das Heilige selbst gewandelt. Dort wird bekundet, daß Gottes Wille (objektiv) allein gilt auch mit Vernichtung des Uebelthäters, hier wird bekundet, daß der menschliche Wille selbst (subjektiv) die alleinige Geltung des göttlichen Willens sogar mit eigner Vernichtung will. Es ist die Weise, wie in dem persönlichen Reiche die höchste und letzte Erfüllung ist. Das ist nun offenbar etwas ganz anders als das bloße Rechthandeln von nun an, durch dieses wird vergangene Schuld nicht getilgt, nicht aufgehoben, auch nicht durch bloße Reue für sich allein, damit ist der Miß-

klang in der sittlichen Ordnung nicht gelöst, sondern nur der positive und konträre Gegensatz, das Leiden gegenüber der unerlaubten Lust, ist Tilgung der Uebertretung, Erfüllung der Gerechtigkeit, sei dieß das passive Leiden der Strafe oder das aktive der Sühne. —

Wenn nun die Sühne die Gerechtigkeit erfüllt gleichwie die Strafe, so ist sie doch dadurch keineswegs dasselbe oder derselben Art mit der Strafe, etwa nur mit Aenderung des Subjekts, eine Strafe, die an dem Unschuldigen vollzogen wird statt an dem Schuldigen, „stellvertretende Strafe;" sondern sie ist ein ganz Specifisches, als solches eher der Strafe entgegengesetzt als identisch mit ihr. Zwar ist das Leiden, das der Sühnende übernimmt, zweifellos ein Leiden für die Schuld und für den Schuldigen, ein Strafleiden, („Er ist um unserer Missethat willen verwundet" „die Strafe liegt auf ihm" — „da er gestraft und gemartert ward" — Jesaias 53), und er wird als Sünder behandelt („Er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht„ II. Kor. 5, 21.) Allein nicht blos enthält die Sühne wesentliche und untrennbar zu ihr gehörige Züge, die der Strafe fremd ja entgegengesetzt sind, als namentlich die Aktivität, die Selbstübernahme des Leidens; sondern, was das Entscheidende ist, die der Gerechtigkeit genugthuende Kraft der Sühne liegt nicht wie bei der Strafe in dem Leiden als solchem sondern grade in der That, in dem Gehorsam, in dem Opfer. Es ist nicht der Tod Christi am Kreuze an sich sondern der Gehorsam bis zum Tod am Kreuze, welcher die sühnende Macht übt. Nicht das an Ihm Bekundetwerden der höhern göttlichen Herrlichkeit sondern Sein eignes Bekunden derselben ist hier die Genugthuung der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit Gottes ist erfüllt, nicht weil an Christus — gleichsam an der Menschheit — ein blutiges Urtheil vollzogen worden ist, son-

dern weil des Menschen Sohn durch dieses höchste menschliche Leiden die Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes selbst bekundet und dadurch den durch die Sünde bewirkten Mißklang im sittlichen Reiche wieder zu höherem Einklang aufgelöst hat. Christus hat unsere Sünden auf sich genommen, darum ist er aber nicht selbst sündhaft geworden, sondern der Sündlose verblieben: ebenso hat Christus unsere Strafe auf sich genommen, aber er ist darum nicht selbst Objekt einer Strafvollziehung geworden, sondern er ist Subjekt einer Sühnevollziehung geblieben, Sünde und Strafe sind auf ihn gelegt („die Strafe liegt auf ihm"), aber sie haften auf ihm nur äußerlich, sie werden nicht die seinen, sondern die Sünde, wie sie auf ihn gelegt ist, wird zur vergebenen Sünde, und die Strafe, wie sie auf *ihn* gelegt ist, wird zur Liebesthat. Die Strafvollziehung, der Tod des Missethäters, ist nur die äußere Beschaffenheit des Vorgangs, ihre innere ewige Bedeutung in der sittlichen Welt ist nicht Strafvollziehung sondern Sühnopfer. Gottes Heiligkeit wird nicht in seinem leidenden Leiden sondern durch sein thätiges Leiden bekundet, und wir sind nicht gerechtfertigt durch die Hinrichtung Christi sondern durch den Tod und das Verdienst Christi.

Wie diese Genugthuung gegen die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes nicht in Strafe besteht sondern in Sühne, so ist sie auch nicht mit dem Tode Christi schon vollbracht sondern erst durch die Annahme Gottes d. i. durch die Auferstehung Christi. Nemlich auf dem Wege der Strafe ist das Werk vollbracht mit der Hinrichtung u. s. w. des Uebertreters, diese ist ja eben die That der sittlichen Macht, welche Gerechtigkeit handhabt und durch sie deßhalb die Gerechtigkeit erfüllt; aber auf dem Wege der Sühne ist das Opfer eine That des Sühnenden, und es bedarf erst noch, daß die sittliche Macht diese That entgegennehme, sich durch sie versühnen lasse.

§. 58.

Ist nach diesem durch die Sühne ebenso und in noch höherem Grade als durch die Strafe der Gerechtigkeit Gottes genuggethan, so ist durch sie auch nicht minder die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes erfüllt. Die gleiche Liebe zu Gottes Gebot, daß dieses in seinem absoluten Ansehen sich sogar durch das Leiden des Menschen bewähre, und die Liebe zu dem Menschen, daß er des Leidens frei werde, ist es, was die Stellung des Mittlers ausmacht. Darum ist auch nicht ein reiner sündloser Mensch Mittler geworden, sondern Gott selbst. Es ist das ewige Wort, von dem gesagt ist, daß es bei Gott war und daß Gott das Wort war, es ist die Liebe Gottes zu den Menschen, in der er sie schuf, Fleisch geworden, um die Sühne zu vollbringen.

Daraus erhellt auch der Ungrund jenes Einwandes gegen die Lehre von Christi genugthuendem Opfer, daß sie einen Dualismus enthalte an der Gerechtigkeit einerseits und der Liebe uud Barmherzigkeit Gottes anderseits. Dieser Einwand beruht überhaupt auf einer falschen Vorstellung von der Einheit des göttlichen Wesens, daß man dieselbe nemlich nicht als Einheit manigfacher Eigenschaften und Kräfte sondern als Einfachheit faßt. Einfach ist das Wesen Gottes nicht, sondern es ist unendlich reich, eine Durchdringung der mannigfachsten selbständigen Beziehungen; deßhalb ist auch alles Vollkommene in der Welt (z. B. der menschliche Leib, dieses höchste der materiellen Schöpfung) nicht einfach sondern komplicirt. Es gründet sich der Einwand des Dualismus auf dieselbe Vorstellung, nach welcher die Philosophie sogar das für dualistisch hält, daß das Absolute ursprünglich zugleich real und ideal seyn soll, und deshalb in ihrer consequenten Vollendung zum reinen Idealismus (Hegels) fortschreitet. Wie es kein Dualismus ist, daß Gott unendliche Willensfreiheit hat und dennoch ein bestimmtes gött-

liches Wesen, dem entgegen er nicht wollen kann (§. 10.), ebenso wenig sind Gerechtigkeit (und zwar in dem Begriff in welchem sie die Strafe fordert) und Liebe ein Dualismus. Gleichwie das Wesen Gottes nicht einfach ist, eben so ist auch die Wirksamkeit Gottes auf die Schöpfung nicht einfach, sondern von unendlichem Reichthum und bez. unendlicher Complikation. Es ist die Lebendigkeit und die Tiefe der sittlichen Welt, daß die Existenzen selbständig sind, und darum die mächtigsten absoluten Gegensätze sich frei äußern und geltend machen und ebenso frei von Gott überwunden werden, so daß die göttliche Wirksamkeit nicht eine einfach fortgehende Thätigkeit ist. Nach der oberflächlichen Ansicht hätte der Zweck der Liebe seinen *ungestörten* Fortgang, es geht von der geringern Schöpfung *in* gleichmäßiger Weise fort zu höherer und vollkommnerer Schöpfung, die Erlösung ist nur eine Steigerung der ursprünglichen Schöpfung. In Wahrheit aber besteht ein Gegensatz des Bösen, zu dem der Mensch sich frei entschließt, von unendlicher Selbständigkeit, und ist die unendliche Strafe, die nach göttlicher Heiligkeit auf ihn folgen müßte, in freier Veranstaltung zu beseitigen. Es ist um menschlich zu reden eine Schwierigkeit, die den ganzen Bau der Liebe nach Gottes eignen unüberschreitbaren Bedingungen zu zertrümmern droht, und es ist die unergründliche Tiefe göttlicher Weisheit und Barmherzigkeit, die sie überwindet. Ein unzulässiger Dualismus wäre es, daß zwei Grundkräfte oder Willensrichtungen in Gott an sich widersprechender Natur wären. Aber Gerechtigkeit und Liebe sind soweit entfernt sich an sich zu widerstreiten, daß vielmehr die Gerechtigkeit selbst nichts anders ist als die unverbrüchliche Erhaltung des Gesetzes, dessen Inhalt eben die Liebe ist. Daß das Reich der Liebe bestehe, und was nicht Liebe ist, nicht Existenz und Herrschaft in ihm behaupte, das ist die Gerechtigkeit. Dagegen daß diese göttlichen Willensrichtungen nur verschiedene sind, und durch ein selbständiges Drittes, die That des Men-

schen, nach entgegengesetzter Seite berührt werden, das ist kein Dualismus, sondern das ist nothwendig; wenn Gott ein lebendiger persönlicher Gott ist, und wenn es in der sittlichen Welt That und Gegenthat gibt. Darin eben besteht die Flachheit des Rationalismus, daß er die Gegensätze in ihrer unendlichen Intensivität und deren Ueberwindung in gleicher unendlicher Intensivität beseitigt und ohne diese Zwischenglieder gleich an seinem Ziele anlangen will. Die spekulative Philosophie ist hierin eben unvergleichlich tiefer als der vulgäre Rationalismus, daß sie Gegensatz und Ueberwindung anerkennt, aber indem sie Freiheit und That läugnet, hat sie jene unendliche Intensivität derselben aufgehoben oder zum bloßen Schein gemacht, es ist so zuletzt auch nur ein einfacher mit dem ersten Princip (der Dialektik) gegebener Fortgang, der nur in einer andern Figur sich vollzieht.

Dasselbe Verhältniß wiederholt sich und zwar viel deutlicher hinsichtlich des Menschen. Es ist der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe entsprechend auch die menschliche Stellung eine doppelte: die Furcht Gottes und die Liebe Gottes, und ist das kein Dualismus sondern eine Verschränkung und Durchdringung verschiedener aber wechselseitig sich bedingender Beziehungen. Ohne Furcht Gottes gibt es keine Religion. Das Christenthum gewährt uns die Liebe, die da die Furcht austreibt; aber eben damit hat es die Furcht zur Voraussetzung, zur unentbehrlichen nur stets überwundenen Basis. Die rationalistische Auffassung wie sie in Gott nur die Einfachheit einer eben damit haltungslosen Liebe annimmt, eben so will sie im Menschen nur die Einfachheit der Gottesliebe ohne die Basis der Gottesfurcht. Das charakterisirt die jetzigen Reformationsbestrebungen in den drei Culten, daß sie, wie sie die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes unbeachtet lassen, so auch die Furcht Gottes nicht kennen. Ihnen ist Gott von vorn herein gegen den sündigen Men-

schen nur Liebe, und sie stehen zu Gott wie zu einem guten nicht übelnehmerischen Kameraden. Hier zeigt sich das grell. Aber in demselben Grade als in der Lehre die Strenge der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und das Erforderniß des Sühnopfers zur Abwendung ewiger Verdammniß aufgegeben wird, in demselben Grade muß auch im Leben der Leichtsinn zunehmen.

§. 59.

Faßt man in dieser Weise die Sühne in ihrer specifischen Bedeutung, statt sie als Strafe mit bloßer Veränderung des Subjekts (als „stellvertretende Strafe") zu betrachten und alle Beziehungen der Strafe auf sie zu übertragen, so kommt man über eine Reihe von Schwierigkeiten und Einwänden hinweg, die der gewöhnlichen Satisfactionslehre der kirchlichen Dogmatiker entgegenstehen. Es beseitigt sich jene ganze Untersuchung, ob nnd warum der zeitliche Tod eines Menschen eine aequivalente Strafe seyn könne für die ewige Verdammniß des ganzen Menschengeschlechts, oder ob erst die freiwillige Annahme Gottes (Acceptation) erfordert werde, um sie aequivalent zu machen. Denn der Opfertod Christi und die verdiente Strafe des Menschengeschlechts brauchen sich nicht zu decken, weil es gar nicht gleichartige Genugthuungen (beides Strafen) sind, der Tod Christi soll nicht ein Aequivalent der Strafe seyn und so zur Sünde nur in mittelbarer Beziehung stehen sondern er soll unmittelbar ein Aequivalent der Sünde seyn. Nicht für unsere Strafe sondern für unsere Sünde hat Christus genug gethan. Der Gehorsam bis zum Kreuzestod ist das Entgegengesetzte des Ungehorsams aus Lust, er ist dieser Verletzung der göttlichen Heiligkeit gegenüber ein übergenugsames unendliches Aequivalent zur Bewährung der göttlichen Heiligkeit. Er ist danach allerdings auch ein Aequivalent (richtiger eine Parallele) der Strafe, aber er darf nicht arithmetisch mit ihr gemessen werden nach der Summe

des Leidens, sondern nur dynamisch nach der sündentilgenden Kraft, und da ist das freiwillige Leiden des Gottessohns, wie wir gesehen haben, unendlich mächtiger und von unendlich höher gearteter Genugthuung als die ewige Verdammniß der Sünder. — Es beseitigt sich ebenso die Frage, ob Christus durch seinen thätigen oder seinen leidenden Gehorsam genuggethan und ob auch der erstere stellvertretend gewesen. Schon Schleiermacher hat die Einheit von Leiden und Thun im Werke des Erlösers hervorgehoben und zwar, wie er es auffaßt, weil sein Leiden eine That und sein ganzes Thun als Eingehen in die Sündergemeinschaft ein Leiden gewesen. Aber diese Einheit besteht in noch etwas ganz anderem als darin, daß in jedem Momente sowohl Thun als Leiden vorhanden sei, in dieser beständigen Concurrenz beider, sie besteht vielmehr darin, daß der Begriff der Sühne Thun und Leiden organisch als aufeinander bezügliche in bestimmtem Verhältniß enthält. Das Thun als Gesetzerfüllung, als Leben der Liebe und Heiligkeit, ist die Vorbedingung, das erste Glied im Werke der Sühne, denn nur der Reine kann sühnen, das Thun als Hingebung in den Tod ist eben die sühnende That selbst, und das Leiden ist in der Sühne der Gegenstand des Thuns, ist das worin die Sühne liegt. Die sühnende Kraft liegt im Leiden; aber nur in sofern es That, Opfer und insofern es That des Reinen ist, der thätig überall das Gesetz erfüllt hat. Nicht hat die Gesetzeserfüllung an sich eine genugthuende Kraft, nicht hat das Leiden an sich (als Hinrichtung, Strafvollziehung) eine genugthuende Kraft, sondern die genugthuende Kraft hat nur die Sühne, diese specifische artikulirte Verbindung von Thun und Leiden. Es ist darum eine unzulässige scholastische Spaltung unzerlegbarer Einheiten, wenn gesagt wird, durch die für uns erlittene Strafe habe Christus uns die Sündenvergebung und durch die für uns geleistete Gesetzeserfüllung (thätigen Gehorsam) habe er uns die positive Gerechtigkeit erwor-

ben, so sei sein thätiger und sein leidender Gehorsam jeder für sich und nach einer andern Seite hin stellvertretend gewesen. Thätiger und leidender Gehorsam sind eine unzerlegbare That und Ursache, als Sühne, wie gezeigt worden, und diese als eine unzerlegbare ist ihrer Natur nach stellvertretend, nicht sind es ihre angeblichen Momente jedes für sich. Ebenso sind Sündenvergebung und Zurechnung positiver Gerechtigkeit, Annahme als Heiliger, eine unzerlegbare Wirkung; denn der Mensch ist als Person überall thätig und von positiver Beschaffenheit, nie eine bloße leere Tafel, darum nothwendig entweder ein Sünder oder ein Heiliger, und wie er das Eine nicht ist muß er das Andere seyn, als thatlos und als von keiner Beschaffenheit kann er nicht in Betracht kommen. Durch jenes Ganze der Ursache ist dieses Ganze der Wirkung hervorgebracht, und es ist unzulässig, solche einzelne Bestandtheile abzusondern und gegeneinander in Beziehung zu setzen. Dynamische Wirkungen lassen sich nicht in Addition und Subtraktion auflösen und zergliedern. Wer möchte sagen, daß die Kinder aus den Knochen der Eltern ihre Knochen, aus dem Blute der Eltern ihr Blut, aus der Seele der Eltern ihre Seele erhalten? Damit beseitigt sich denn auch die Frage, ob Christus als Sohn Gottes unter dem Gesetze (der Liebe und Heiligkeit) gestanden habe, oder vielmehr es als ein seinerseits nichts schuldiges Werk (ein opus supererogationis) für uns erfüllt. Das ist unerheblich, wenn nicht sein heiliger Wandel für sich betrachtet stellvertretend war, sondern sein gesammtes Sühnopfer, in welchem jener ein Glied ist.

Die Genugthuungslehre, wie sie hier auf den Begriff der Sühne als einen ganz specifischen gegründet wurde, ist wesentlich abweichend von den wissenschaftlichen Theorieen, wie sie seit Anselmus und namentlich auch wie sie bei den orthodoxen lutherischen Theologen sich gebildet haben. Aber sie ist in gar keinem Widerspruch mit der A. C. und den Aeußerungen

der Reformatoren selbst, da diese für die eine oder die andere Raum lassen, und sie bewahrt alle die Momente, welche das christliche Bewußtseyn und namentlich das evangelisch-kirchliche Bewußtseyn erfüllen: Die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, welche die ewige Verdammniß für die menschliche Sünde erheischen, die Tilgung dieser Sünde durch die stellvertretende Genugthuung Christi, die zugerechnete (nicht eingeflößte) Gerechtigkeit. Es ist das Urgebrechen des menschlichen namentlich des philosophischen Denkens, daß es die specifischen Begriffe zu beseitigen sucht, um sie aus schon gegebenen herauszurechnen, und so den unendlichen Reichthum der Schöpfung und der sittlichen Oekonomie Gottes verdürftigt. Eine solche Verdürftigung ist es, daß die Sühne aus den Bestimmungen des Begriffes der Strafe erklärt werden soll.

§. 60.

So specifisch das Werk der Sühne in sich als die göttliche That der Erlösung ist, eben so specifisch ist auch die menschliche That der Aneignung desselben, durch welche sie Sühne für den bestimmten Menschen wird — der G l a u b e. Der Glaube ist eine ganz specifische Tugend. In seinem allgemeinsten Begriff bedeutet er die gewisse Zuversicht zu den göttlichen Aussagen und Verheißungen. Es scheint nun dem natürlichen Verstand geradezu widersinnig, dem Fürwahrhalten oder Läugnen von Thatsachen (z. B. der Wunder, der Auferstehung) irgend eine sittliche Bedeutung zuzuschreiben, vollends jenes, den Glauben, für die höchste Pflicht und Tugend, dieses, den Unglauben, für sittliche Verstockung zu erklären. Dennoch ist das bei tieferer Betrachtung auch rationell völlig begründet. Alle Gewißheit beruht nemlich auf der Präsenz und Wirkung eines Objektes. Auch die gepriesene geometrische Gewißheit beruht nicht auf der logischen Nothwendigkeit sondern auf der sinnlichen Anschauung des Raumes, da die räumliche Welt uns präsent ist und auf unsere Sinne wirkt. Dieß gezeigt zu haben,

gehört meines Erachtens zu den größten Verdiensten Kant's. Die Abwehr des religiösen Glaubens, die Läugnung einer Welt der Wunder (Auferstehung, Zeichen) im Gegensatze gegen die vorhandenen Gesetze der Natur gründet sich deßhalb nicht, wie man vorgibt, auf die Macht der Vernunft sondern lediglich auf die Macht der sinnlichen Gegenwart. Wie der Mensch höher steht als das Thier, weil ihm die gegenwärtige Empfindung nicht als ewig erscheint, sondern er die Zukunft im Auge hat; so ist es wieder ein höherer Zustand, daß ihn die irdischen sichtbaren Bedingungen der Welt nicht mit dem Eindrucke der Ewigkeit bewältigen. Die positive Gewißheit des Glaubens aber beruht nothwendig auch auf einer Gegenwart des Objektes d. i. hier Gottes und der ewigen Welt in unserem Geist und Gemüth, nur mit dem Unterschiede, daß der natürlichen Anschauung die diesseitige Welt in ihrer ganzen Entfaltung präsent ist, dagegen dem Glauben die jenseitige Welt bloß verhüllt in ihrem Keime, d. i. in der Macht (in Gott), die sie frei hervorrufen und entfalten wird. Der Glaube erfordert daher eine Präsenz Gottes in uns, und eine Gewalt unseres Willens, das bloß im Keime gegenwärtige Ewige für höher und wahrer zu halten, als das in seiner ganzen Entfaltung gegenwärtige Zeitliche, und dazu gehört eben eine Hingebung des menschlichen Willens an das Göttliche und Sittliche vor dem Sinnlichen und Natürlichen. Hierauf beruht der sittliche Werth des Glaubens und die Gleichstellung des Unglaubens mit fleischlicher Gesinnung. Darum tadelt Christus die Juden, daß sie Zeichen und Wunder fordern: Da der Sohn Gottes in seiner göttlichen Liebe, Wahrhaftigkeit, Selbstlosigkeit erschien, da sollte das menschliche Gemüth von dieser göttlichen Gegenwart so erfüllt seyn, daß es seine Aussagen höher achtet als alle sinnlich gegenwärtigen Gesetze der Natur, es sollte die sittliche Gewalt der Erscheinung Christi und nicht das sinnliche Beispiel einer Durchbrechung der Naturgesetze zum Glauben bestim-

men *). In gleicher Weise tadelt er umgekehrt seinen Jünger Thomas, daß er das berichtete Wunder der Auferstehung nicht glauben will: Er sollte von dem Gotteseindruck des Erlösers so erfüllt seyn, daß ihn diese Durchbrechung der Natur nicht befremden durfte. Die jetzige Kirche nun ist nicht in der Lage der Juden sondern in der Lage dieses Jüngers. Deshalb wenn wir dem Rationalismus gegenüber die Wunder so betonen, so ist das etwas ganz anders als wenn die Juden Wunder fordern. Das letztere beruht darauf, die göttliche Durchbrechung der Natur als eine sinnlich gegenwärtige haben zu wollen, das erstere darauf, sie gerade ohne sinnliche Gegenwart dennoch für wahr zu halten.

Wo nun der Glaube sich nicht auf vergangene Thatsachen (das Assertorische) sondern auf künftige Erfüllungen (das Promissorische) bezieht, wo er die gewisse Zuversicht zu den göttlichen Verheißungen ist, da enthält er zugleich noch ein anderes ethisches und zwar ein schlechterdings nur religiöses Element: das Vertrauen auf den göttlichen Willen, auf die Wahrhaftigkeit und die Liebe Gottes. Dieses Vertrauen ist eine Tugend, weil Gott Person ist, und betrifft eben rein das Verhalten des Menschen zu Gott als Person. Der Weltsubstanz oder dem Vernunftgesetze des Rationalismus gegenüber mit ihrer innern Nothwendigkeit ist ein Vertrauen nicht denkbar und nicht möglich, und könnte es, wenn es möglich wäre, nicht als Pflicht oder Tugend gelten. Aber für das Band des Menschen zur Person Gottes (statt zum Sittengesetze) gibt es keine höhere Beschaffenheit als dieses persönliche Zutrauen. Deshalb konnte die ganze philosophische Bildung und Theologie als religiösen

---

*) Hierdurch unterscheidet sich auch Glaube und Aberglaube. Der letztere sagt sich von den Gesetzen der sinnlich gegenwärtigen Natur bloß deßwegen los, weil er sie nicht in ihrer ganzen Stärke erkennt, nicht durch die Präsenz einer höhern sittlichen Macht und die Hingebung an sie, er glaubt deshalb übernatürliche Erscheinungen auch ohne alle sittliche Bedeutung.

Zug nur die Gewissenhaftigkeit ableiten nicht aber den Glauben (es sei denn daß sie ihm einen ganz andern fremdartigen Begriff unterschiebt), weil sie die Persönlichkeit Gottes und das rein persönliche Verhalten des Menschen zu Gott entweder läugnet oder doch nicht beachtet. Ueberall ist sonach der Glaube kein bloßer Akt der Urtheilskraft (ein historisches Fürwahrhalten nach Verstandesgründen) sondern ein sittlicher Akt, eine That des Menschen nach seiner innersten Persönlichkeit. Das ist die allgemeine Bedeutung des Glaubens, wie er in der h. Schrift (z. B. Römer IV. 17—22 und Ebräer XI.) als Gott wohlgefällig und allmächtig unter Juden und selbst unter Heiden gepriesen wird. In der Oekonomie des neuen Bundes aber hat er als die gewisse Zuversicht auf die Versöhnung in Christo noch eine speciellere Bedeutung. Hier nemlich ist der Glaube zugleich ein reales Bekennen der eignen Schuld und Unmöglichkeit der eignen Sühne, und ist er das völlige Herausgehen des Menschen aus sich, um nur durch Christus und in Christus die Versöhnung mit Gott zu erlangen. Er ist die Bekundung der absoluten Erlösungsbedürftigkeit und die zuversichtliche Annahme der in Christus gebotenen Erlösung. Deßhalb ist er das Mittel, durch welches der Mensch Eins wird mit Christus d. i. durch welches die Einheit mit Christus, die an sich und von selbst als eine wesentheitliche (substantielle) besteht, da wir durch und in Christus geschaffen sind, auch zugleich eine thätliche (aktuelle) für diesen Menschen wird. Unsere Einheit mit Christus aber, und auch nur sie, ist es, durch welche sein Sühnwerk für uns bedingt ist. — Die zusammenhängende Darstellung des Dogma's vom Heilswege und der konfessionellen und theologischen Divergenzen über dasselbe ist, wie sich von selbst versteht, nicht meine Aufgabe. Ich beabsichtigte bloß, Sühne und Glaube in philosophischer Weise als ethische Grundbegriffe nachzuweisen und zu bestimmen.

Anhang.

Das Verhältniß der Theologie zur Philosophie.

§. 61.

Die Theologie als Ausbildung der Offenbarungserkenntniß zur Wissenschaft und die Philosophie als die Culmination weltlicher Wissenschaft, sind beides absolute Wissenschaften, d. i. sie führen beide alles auf die oberste Ursache des Seyns — das Absolute, Gott — zurück, sehen ihre Objecte im Absoluten an. Nun kann es zwar, wie es nur Ein Absolutes gibt, Gott unmöglich zweierlei ist, so auch nur Eine ächte Erkenntniß und Wissenschaft des Absoluten, oder Gottes und der Dinge wie sie in Gott sind, geben. Allein diese Eine Wissenschaft des Absoluten scheidet sich nach jenen beiden obersten Beziehungen göttlicher Wirksamkeit (§. 24.), und daraus erklärt sich ein Dualismus derselben als Philosophie und Theologie gleichwie ein Dualismus des Ethos als Moral und Religion.

Philosophie nemlich ist die Erkenntniß Gottes als des Weltschaffenden und = Vollendenden, Theologie die Erkenntniß Gottes als des, der den Menschen an sich bindet, und jene hat zu ihrem Zweck das menschliche Erkennen in ihm selbst, die Vollendung des Geschöpfes, die eben darin liegt, daß es selbst die Weisheit und Herrlichkeit des Schöpfers und seines Weltplanes begreift, diese dagegen die Einigung des Menschen

mit Gott, die Seligkeit, den Heilsweg. Danach haben Philosophie und Theologie fürs erste einen verschiedenen Gegenstand. Von jenem absoluten Einheitspunkte, Gott, abwärts gehen sie auseinander. Die Philosophie hat ein weites Bereich, das der Theologie ferne bleibt, weil es sich nicht auf die Einigung des Menschen mit Gott bezieht. Logik, Ontologie (Bedeutung der Categorieen), Natur, Sprache, Politik, alles das in seiner absoluten Beziehung ist Gegenstand der Philosophie, denn alles das ist göttliche Manifestation in der Schöpfung; aber es ist nicht Gegenstand der Theologie, weil nicht Mittel der Einigung mit Gott. Aber auch sofern sie denselben Gegenstand haben, so haben sie ihn doch immer von einer verschiedenen Seite. So sind die Eigenschaften Gottes Gegenstand der Theologie, soweit sie mit jenem Einigungszwecke in Verbindung stehen z. B. die Persönlichkeit Gottes, die Dreieinigkeit, die Schöpfung aus Allmacht, die Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Allwissenheit. Dagegen ist es bloß Sache der Philosophie, nach der Weise der Schöpfung zu forschen, ob sie aus Freiheit oder Nothwendigkeit erfolgt sey, nach intellektuellen, moralischen oder künstlerischen Gesetzen, warum jede Classe jedes Reich der Natur gerade dieses? In gleicher Weise ist die Weltgeschichte Gegenstand der Philosophie als Entfaltung menschlicher Anlagen und Zustände und als ein in sich vollendetes Kunstwerk, hingegen Objekt der Theologie als der Gang der Rückführung des Menschengeschlechtes zu Gott, und Mittel der Ausbreitung seines Reiches. Jene sucht in ihr die künstlerische gesetzmäßig freie Weise auf (die richtigen oder mißlungenen Versuche spekulativer Construktion), diese die Weise Gottes für jene Einigung, die Art wie er die Seinigen führt (Gebeteserhörungen, Prüfungen) und wie er seine Heilsökonomie für das Ganze vollbringt (aus Verborgenem Unscheinbaren das Größte herausführend). Jenes würde nicht für den Theologen dieses nicht für den Philosophen sich schicken. Desglei-

chen die Religionsphilosophie betrachtet die Religion nicht in ihrer eigentlichen Absicht als Religion, d. i. den Menschen Gott zu einigen, sondern in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung, nach dem gesetzmäßigen Gang, in welchem die Ideen sich fortbewegen, das menschliche Bewußtseyn einen nothwendigen Prozeß durchgeht u. s. w.

Fürs andere haben danach Philosophie und Theologie ein verschiedenes Interesse. Das Interesse der Philosophie ist rein theoretisch, da ihr Zweck nur die menschliche Erkenntniß in ihr selbst ist. Das Interesse der Theologie hingegen ist im innersten Grunde praktisch, es ist die Sehnsucht sich Gott real (dem Seyn und Willen nach) zu einigen, auf der sie ruht, ohne dieses Interesse gibt es keine ächte Theologie.*) Wie Schleiermacher für alle Zeiten die Wahrheit ausgesprochen hat, der Umfang der Dogmatik beschränkt sich auf das „Interesse der Frömigkeit" im Unterschiede des „Interesses der Wißbegierde". Desgleichen ist keine Theologie möglich ohne Glauben, ohne schon vollbrachte Herstellung des Bandes zu Gott, was umgekehrt für Philosophie nicht erforderlich ist.

§. 62.

Der Unterschied von Philosophie und Theologie ist sonach in ewigen Beziehungen gegründet, und sie bleiben deshalb in alle Ewigkeit unterscheidbare Sphären (Richtungen) der Erkenntniß, von denen nie eine in die andere aufgehen wird. Es ist der Unterschied absoluter Welterkenntniß und absoluter religiöser Erkenntniß. Um deswillen sind aber

*) In diesem Sinne ist jener Ausspruch, „pectus facit theologum" völlig wahr. Nemlich nicht, daß das subjektive Gefühl im Gegensatze zum objektiven geoffenbarten Wort und dem deutlichen Inhalte seiner Lehre sondern daß das praktische Religionsverlangen im Gegensatze des bloß theoretischen Interesses, der bloßen Begreifenslust der spekulativen Theologen den wahrhaften Theologen macht.

Philosophie und Theologie durchaus nicht von einander geschiedene Wissenschaften. Nach ihrer wahren ewigen Beschaffenheit durchdringen sie sich überall in jedem Punkte untrennbar als die verschiedenen Beziehungen eines und desselben Wissens, und auch nach ihrer zeitlichen Beschaffenheit haben sie sowohl ein gemeinsames Centrum, an Gott, als einen Zusammenhang und Wechselwirkung durch die Berührung in denselben Objekten.

Nach dieser ihrer nothwendigen Einheit derselben als bloßer Seiten der absoluten Wissenschaft müßten sie denn vor allem in ihrem Resultate übereinstimmen. Die Weltanschauung der Philosophie und Theologie dürfte durchaus keinen Gegensatz ja keine Divergenz enthalten. Hier aber ist das Moment, wo gegen die ursprüngliche Idee dieser beiden Wissenschaften im empirischen Zustande eine wesentliche Differenz unter ihnen eintritt. Das wahre Erkennen des Absoluten ist nur durch reales Seyn im Absoluten möglich. Daher, da der Mensch im empirischen Zustande realiter außer Gott sich befindet, so ist er auch keiner wahren absoluten Erkenntniß fähig. Für den einen Zweck jedoch, die Einigung des Menschen mit Gott, wirkt Gott unmittelbar schon in die Zeitlichkeit herein und stellt das reale Band des Menschen zu ihm her. Dadurch entsteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Theologie und Philosophie, der für ihre Resultate entscheidet.

Nach der Seite der absoluten Erkenntniß, welche die Theologie repräsentirt, ist der Mensch durch eine göttliche Offenbarung unterstützt, die ihm nach der andern Seite derselben, welche die Philosophie repräsentirt, abgeht. Wir haben z. B. eine Offenbarung über den göttlichen Erlösungs- aber keine über den göttlichen Weltplan. Desgleichen die Welterkenntniß besteht hienieden im diskursiven Denken: (analog der Aeußerlichkeit des Staates), die religiöse Erkenntniß dagegen durch jene reale Einigung mit Gott bis zu gewissem Grade wenigstens in Intuition. Die Theologie ist

daher jetzt schon ihrem innersten Grunde nach in ihrer wahren Beschaffenheit, die Philosophie außer ihrer wahren Beschaffenheit, völlig analog dem Verhältniß von Kirche und Staat. — Das ist nun ein unermesslicher Vorzug der Theologie vor der Philosophie. Aber um dieses Vorzugs willen kann keineswegs die Philosophie aufgegeben werden gegen die Theologie; denn sie hat ein selbständiges Gebiet, das diese niemals versorgen kann, so wenig als der Staat um deswillen, weil er keine Inspiration besitzt, aufgegeben werden kann, damit die Kirche seine Stelle einnähme.

Danach haben denn aber Philosophie und Theologie im empirischen Zustande nicht bloß verschiedenen Gegenstand und verschiedenes Interesse sondern auch eine verschiedene Beschaffenheit (andere Mittel und Weise der Erkenntniß), sie sind hier nicht bloß unterscheidbar, sondern heterogen.

§. 63.

Auch in diesem Zustande der Heterogenität können die beiden Wissenschaften ihren Zusammenhang und Wechselergänzung nicht aufgeben, und es ist ihrer ursprünglichen Einheit gemäß ein Drang in ihnen nach Uebereinstimmung.

Die Theologie kann nicht der Philosophie entbehren. So wie sie den Glaubensinhalt zur Wissenschaft gestaltet, tritt sie ins Bereich des diskursiven Denkens, bedarf der Formen, Begriffe, Kategorien, (Substanz und Accidenz, „ὁμουσια," „Transsubstantiation," mit in unter, „Ubiquität") über deren Feststellung die Religion und Offenbarung nichts enthält, weil sie als solche den Heilsweg nicht angehen, die sie daher von der weltlichen Wissenschaft entnimmt. Dadurch wird die Theologie in ihrer wissenschaftlichen Gestaltung von der Bildung und sohin namentlich von der Philosophie ihrer Zeit influencirt, wenn sie auch in ihrem Inhalt und Resultat sich nicht von ihr afficiren zu lassen, die entschiedenste Pflicht hat. — Aehnlich wie

die Kirche, wenn sie aus dem innersten der Glaubensgemeinschaft heraustritt und die unentbehrliche äußere Organisation sich gibt, unter die empirischen Bedingungen und in das Bereich des Staates fällt, ähnlich die Theologie in das Bereich der Philosophie. Es darf deshalb nicht verkannt werden, welche große Förderung die Theologie von der Philosophie durch Läuterung und Steigerung der natürlichen Erkenntniß erhalten kann und erhalten soll.

Auf der andern Seite kann ächte Philosophie auch nicht der Religionserkenntniß entbehren. Sie kann sich, wenn sie unbefangen ist, nicht verbergen, daß es noch dieses andere Bedürfniß des menschlichen Geistes und diese andere Seite des Erkennens gibt, mit dem sie sich in ein Verhältniß setzen, eine Einheit herstellen muß, wenn sie ihrer selbst sicher seyn will. Welcher Art diese Einheit sey, das ist das letzte entscheidende Moment.

§. 64.

Die wahre Einheit zwischen Philosophie und Theologie, bei der die nothwendige Selbständigkeit und Coordination beider bewahrt wird, kann nur darin bestehen, daß die Philosophie die Weltanschauung der Offenbarungslehre als den lösenden Schlüssel in ihrem Bereiche versucht, und ihn nach ihren eigenen Gesetzen erprobt findet.

Der Gang aller wissenschaftlichen Forschung ist nemlich nicht, wie man anzunehmen pflegt, der, daß man von gewissen Daten ausgeht und mit logischer Consequenz weiter schließt auf das noch Ungewisse; sondern vielmehr der, daß man den bekannten Erscheinungen ein noch Ungewisses, eine Hypothese unterlegt, und prüft, ob sie dieselbe erkäre.*) Auf jenem

*) So sind bekanntlich alle großen Entdeckungen im Gebiete der Naturwissenschaften gemacht worden. Das ist aber nicht minder der Fall in allen andern Wissenschaften und namentlich der Philosophie. Alle philosophi-

Wege macht man Rechnungen, nur auf diesem wissenschaftliche Entdeckungen. Deshalb kommt es bei allem wissenschaftlichen Fortschritt in der Hauptsache auf eine Eingebung an nicht minder als bei der Kunst. Die wissenschaftliche Strenge aber besteht nicht darin, daß man keine Folgerung mache, die man nicht durch Schlüsse aus einem unmittelbar Gewissen (dem reinen unabstrahirbaren Seyn u. s. w.) gefunden, sondern daß man keine Hypothese behalte, gelten lasse, wenn sie nicht an dem Objekte und dessen Gesetzen nach wissenschaftlichen Regeln sich erprobt.

Durch das eigne Gesetz der Philosophie, kein Vorhandenes zu ignoriren, ist es ihr nun geboten, von der Offenbarung, die sich für den Schlüssel der obersten Erkenntniß selbst ausgibt, einen solchen Gebrauch als Hypotese zu machen. Bewährt sich dieselbe als Grundlage der philosophischen Weltanschauung, dann ist die Einheit beider Wissenschaften erreicht, es ist nemlich dasselbe Fundament der obersten Wahrheit, auf dem sie beide ruhen, ähnlich wie der Staat gemeinsam mit der Kirche zu seinem letzten Fundamente die Religion hat. Es ist ferner die Bedeutung, welche die Offenbarung sich selbst zuschreibt, bewahrt, indem ohne sie die wahre Weltanschauung nicht zu finden gewesen wäre. Es ist aber damit die Selbständigkeit der Philosophie nicht aufgegeben; denn sie nimmt jene Funda-

---

schen Systeme sind durch den Versuch einer Hypothese entstanden, wenn sie sich dessen auch selbst nicht immer bewußt sind. So ist sogar Hegel, der diesen Gang gerade am entschiedensten bestreitet (s. Gesch. der Philos. über Leibnitz), dennoch keinen andern gegangen. Er verfuhr bei Entdeckung seines Systems gewiß nicht so: „Das Seyn habe ich als unmittelbare Gewißheit, ohne alle Voraussetzung, im Seyn liegt das Nichts u. s. w." wie es jetzt in seinem System erscheint; sondern er hatte das All der Dinge vor sich, (und was hier nur in Parenthese gesagt werden soll, schon die pantheistische Voraussetzung dazu), und suchte nach Lösung, da bot sich ihm der Gedanke dar, die Einheit der Gegensätze möchte die Lösung seyn, er stellte ihn als Hypothese unter, und glaubte bei der Durchführung zu finden, daß er wirklich das Erklärende sey. So ward sein System.

mente nicht auf Glauben an, sondern nur weil und in so weit sie sich erproben. Nur darin träte dann die Philosophie von den Ansprüchen, die sie bis jetzt macht, herunter, daß sie ihre letzte Voraussetzung nicht aus sich selbst (den Bestimmungen der menschlichen Vernunft) gefunden sondern empfangen hätte. Allein das ist eben die Wahrheit gegenüber dem Grundirrthum des Rationalismus, daß die Philosophie alle ihre Objekte empfängt, und nicht aus sich herausfindet, deshalb auch, wenn anders der Zusammenhang der Dinge ein realer nicht ein bloß logischer ist, das Objekt, das die andern alle bedingt und erklärt, nur empfangen kann. —

Ueber die Richtigkeit des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, wie es hier angegeben wurde, kann dann auch schlechterdings nur der Versuch entscheiden. Ob sich der Offenbarungsinhalt als Schlüssel der Dinge bewähren werde, das kann a priori allenfalls geglaubt aber nicht gewußt, sohin auch wissenschaftlich nicht angenommen werden. In einzelnen Gebieten des Wissens ist dieser Versuch bereits mit Erfolg gemacht worden. So namentlich im Gebiete der Moral. Denn die christliche Offenbarung hat den vorhandenen Zustand des menschlichen Gewissens vollständig erklärt, während keine andere Annahme es vermochte.*) Im Großen und Ganzen aber ist der Versuch erst noch zu machen. Möge dieses Büchlein sowie meine gesammte Rechtsphilosophie als ein Beitrag dazu gelten, indem ich die christliche Weltanschauung als Voraussetzung zur Erklärung der Welt und bez. der socialen Zustände unterlegte, aber nie die Autorität der Offenbarung sondern lediglich die innere Uebereinstimmung in der Darlegung des Objektes als Beweis und Verbürgung ansah. — Nur darf dabei nie außer Acht gelassen werden, daß vollständige Einheit zwischen Philosophie und Theologie eben so wie schon an sich

*) Pascal möchte in dieser Hinsicht besonders als ein christlicher Philosoph zu betrachten seyn.

vollständige Lösung des philosophischen Problems schlechterdings nicht zu erreichen ist. Dazu ist die Offenbarung zu beschränkt in ihrem Umfange, und die Philosophie zu beschränkt in der Kraft der Durchführung. Wohl aber kann die Philosophie ihre obersten Fundamente der Weltanschauung aus der Offenbarung gewinnen und sicher stellen, und damit eine feste Stellung im Einklang mit der Theologie gewinnen, daß sie als die beiden Seiten des absoluten Erkennens, wenn auch nicht sich überall durchdringen, so doch auch nicht einander widersprechen. Aber auch diese Unvollständigkeit der Lösung erklärt sich selbst wieder aus derselben Hypothese christlicher Weltanschauung, nach der unser Erkennen getrübt ist, ist also vielmehr eine Bestätigung als ein Einwand.

§. 65.

Der Dualismus von Philosophie und Theologie, da es doch nur Ein Absolutes und Eine wahre Wissenschaft desselben geben kann, war von jeher ein Anstoß, der zur Bestimmung ihres Unterschieds aufforderte. Die gewöhnlichste und von Alters her übliche Auffassung setzt ihn in die Hilfsquellen der Erkenntniß. Die Philosophie sey die natürliche Erkenntniß Gottes, die Theologie die geoffenbarte. Die Folge ist dann, daß nur eine bestehen kann. Entweder die Offenbarung ist Täuschung, dann erscheint die Theologie als die gefesselte (daher unwahre), die Philosophie als die freie allein der Wahrheit fähige Wissenschaft des Absoluten. Oder aber die Offenbarung ist Wahrheit, dann umgekehrt muß die Philosophie fallen als die ungenügende und falsche Erkenntniß gegenüber der ächten, und kann höchstens die Bedeutung behalten, daß die äußerliche wissenschaftliche Form und Methode aus ihr entnommen werde für die Theologie. Diese Auffassung hat wohl darin unstreitig recht, daß die Philosophie auf natürlicher, die Theologie auf geoffenbarter Erkenntniß beruht (§. 62);

aber daß hierin der Begriff und Wesensunterschied der beiden Wissenschaften liege ist irrig. —

Hiervon abweichend setzt Hegel den Unterschied der beiden Wissenschaften vielmehr in deren Organ und Form. Die Theologie fasse das Absolute durch das Organ des Gefühls, ein Erkennen, das noch „mit dem Stoffe verwebt ist“, oder auch allenfalls durch das Organ des abstrakten Verstandes, daher immer nur in der „Form der Vorstellung,“ die Philosophie dagegen fasse es durch die spekulative Vernunft, daher in der Form des Gedankens. Es wird der Unterschied zwar mitunter auch als Unterschied des Gegenstandes ausgedrückt; die Religion habe den unentfalteten Gott oder die Welt in ihrer Rückbeziehung auf den unentfalteten Gott (das ist etwas andres als auf die Person Gottes) zum Gegenstande, die Philosophie den in der Welt und dem (menschlichen) Geiste entfalteten Gott.*) Das ist aber dem Gedanken nach ganz dasselbe was jener erste Ausdruck. Hegels Anschauungsweise ist nemlich diese: Religion und Philosophie sind in ihrem Innersten betrachtet überhaupt nicht zwei menschliche Erkenntnißweisen oder Erkenntniß von zwei Seiten oder Wirksamkeiten Gottes, sondern es sind zwei Existenzweisen Gottes selbst (wie das im panteistischen System auch nicht anders seyn kann). Gott, die Bewußtlose demiurgische Macht (der „an sich seyende Geist der Natur und des Geistes“) kommt zu seinem Bewußtseyn im Menschen (wird „für sich“).**) Dieß ist auch der Begriff der Offenbarung, nicht daß der in sich vollbewußte Gott sich den Menschen kund gibt, sondern daß

---

*) Hegels Propädeutik, dann die Recension Hamans (vermischte Schriften II. 88) vgl. auch oben §. 24. Anmerkung über die Auffassung der Hegel'schen Schule von Moral und Religion. Das dort Gesagte gilt auch hier.

**) „Gott ist Gott nur in sofern er sich selber weiß, sein sich Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen“ Encyk. §. 564. —

er im Menschen zu seinem eignen Bewußtseyn kommt, sich selbst offenbar wird, und es ist deshalb auch die Offenbarung nicht eine That Gottes sondern Gott „enthält das Offenbaren seiner," es ist der Begriff Gottes, als unbewußte Macht der Natur u. s. w. sofort auch sein Bewußtseyn als Mensch zu haben. Dieses Sich im Menschen bewußt werden Gottes ist nun zunächst ein dunkles, in realer Ergriffenheit bestehendes Bewußtseyn — die Religion, dann ein in Begriffen und Gedanken bestehendes Bewußtseyn — die Philosophie. Deshalb ist die Religion (nach Seiten des Menschen betrachtet) die allgemeine reale Empfindung der Weltmacht im Menschen, deren wahrhaftes Verhältniß in ihr selbst wie zur Welt er dabei entweder gar nicht in Gedanken faßt (dieß ist die Andacht, der Cultus, der Glaube) oder aber, doch dazu genöthigt, nur in die unwahren, „Reflexionsbestimmungen" oder die „Vorstellung" faßt. Das heißt, die Religion (soweit sie Erkenntniß nicht bloß Andacht ist) macht die logischen Momente, welche in Wahrheit die Weltmacht sind und in Wahrheit untereinander wie zu der mit ihnen gesetzten Welt nur in logischem Verhältniß (im Verhältniß nur Momente des Begriffes zu seyn) stehen, „gegeneinander zu Voraussetzungen und zueinander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens." So das Moment der „Allgemeinheit" oder des „allgemeinen Wesens," das die Besonderheit als von ihm (dem allgemeinen Wesen) Unterschiedenes und doch mit ihm Identisches ewig in sich enthält, macht die Religion nach der „Reflexionsbestimmung der Causalität" (also dem „Zusammenhang eines Geschehens," einer That) zum „Schöpfer des Himmels und der Erde" und zum „Erzeuger des Sohnes" u. s. w.; während die Philosophie die Unwahrheit solcher Vorstellungen erkennt, und die Weltmacht, die logisches Verhältniß ist, auch nur als logisches Verhältniß (damit die Wahrheit in der „Form der Wahrheit") darstellt. Religion oder Theologie und Philosophie haben sonach denselben

Gegenstand („den an sich seyenden Geist der Natur und des Geistes“), aber die Art wie dieser Gegenstand ins Bewußtseyn gebracht wird (oder selbst zu seinem Bewußtseyn kommt, „für sich“ wird) ist dort die unwahre, hier die wahre. Es ist deshalb offenbar eine Täuschung, wenn man vorgibt, damit die selbständige Bedeutung der beiden Wissenschaften oder ihre Einheit gerettet zu haben. Denn es kann ja nicht geläugnet werden, daß je nach jenen beiden Organen und Formen oder Weisen der Erkenntniß auch das Resultat ein anderes ist, — dort der persönliche Gott, der historische Akt des Sündenfalls, die leibliche zukünftige Auferstehung, hier die Idee, Substanz, der ewig ununterbrochene Sündenfall, die Auferstehung nur durch Hingebung an die Substanz (s. o. §. 13.), und dann ist offenbar, daß die beiden Wissenschaften nicht übereinstimmen, und daß nur eine derselben die wahre, die einzige Wissenschaft des Absoluten seyn kann. Denn aller Erkenntniß ist es um ihr Objekt zu thun. Besteht dieses anders als sie es anschaut, so ist sie keine Erkenntniß sondern ein Irrthum. Die Folge dieser Auffassung ist denn ungeachtet ihrer Einhüllung keine andere als die der gewöhnlichsten Offenbarungsläugnung, daß die Religion und Theologie nur ein vorläufiges Surrogat der Philosophie, in der Hauptsache ein Wahn ist, daher auch aufhören muß zu der Zeit oder bei den Menschen, welche im Besitze der Philosophie sind. Hierin hat Hegel in der That keine andere Stellung als Straus, Bruno Bauer u. s. w.*). Es ist vom Standpunkt Hegels gar keine Theologie d. i. keine Dogmatik möglich. Was von dieser Schule „spekulative Dogmatik“ genannt wird, ist nicht Dogmatik, „Glaubenslehre;“ denn es ist nach der eignen Absicht nicht eine Darstellung wirk-

*) Ich habe schon im ersten Bande meiner Philosophie des Rechts (1830) diese ganze Vorstellungsweise als den zwar verhüllten aber nicht zweifelhaften Sinn der Hegelschen Lehre dargelegt, wie es nachher durch Straus und seine Nachfolger so offen und sicher bestätigt worden ist.

licher Glaubenswahrheiten, sondern nur eine Darstellung der Nothwendigkeit der geschichtlichen Glaubensvorstellungen. Wie etwa ein christlicher Philosoph oder Theologe die Entwicklung der Mythologie darlegen könnte, überall aufzeigend, daß die Substanz derselben nichts anders sey als die christliche Lehre in getrübter, verschobener und zersplitterter Auffassung, eben so wird hier die christliche Theologie dargestellt, als sei ihre Substanz nur die Logik Hegels in getrübter noch mit dem Stoff verwebter Vorstellung und sey diese Trübung in der bestimmten Weise selbst eine logische Nothwendigkeit. Religion und Theologie sind von diesem Standpunkt nur die Mythologien der Philosophie.

In Wahrheit aber hat die Religion nicht den unentfalteten Gott im Gegensatze des entfalteten zu ihrem Gegenstande; denn die Eigenschaften Gottes als Person und seine Thaten zur Einigung der Menschheit mit ihm sind eben so entfaltet als seine That der Schöpfung der Natur und des Menschen, und in Wahrheit ist die Religion nicht eine Erkenntniß anderer und geringerer Art und Form als die Philosophie, in der Form der Vorstellung gegenüber der Form des Gedankens. Denn was Hegel die Form der Wahrheit nennt — d. i. die Ertödtung des lebendigen Zusammenhangs der Persönlichkeit und That und Ursache und Wirkung in den bloßen logisch (dialektisch) immanenten Begriffszusammenhang — das ist nach Form und Inhalt die absolute Unwahrheit, die Unwahrheit κατ' ἐξοχην.

§. 66.

Die Lehre Schleiermachers über das Verhältniß von Theologie und Philosophie steht der Wahrheit unendlich viel näher als die Hegels. Nach Schleiermacher ist die Religion ein realer Zustand des Menschen: Gefühl, unmittelbares Afficirtseyn des Bewußtseyns (Abhängigkeitsgefühl, Erlösungsbedürfniß, bestimmte christliche Erlösungserfahrung). Dieses Gefühl

oder dieser Gemüthszustand, durch logische Reflexion zu entwickeltem Bewußtseyn und in wissenschaftliche (dialektische) Form gebracht, ist die Theologie (Dogmatik, Glaubenslehre). Die Theologie hat also ihr Objekt, ihren Inhalt und ihr Maaß bloß an diesem realen Zustand, in welchem der Mensch sich findet. Dagegen die Philosophie geht rein von der intellektuellen Beschauung in den objektiven Denkformen aus und findet auf diesem Wege das Absolute und den absoluten Zusammenhang der Welt. Die Philosophie hat danach zu ihrem Objekt das All der Dinge (im Absoluten angeschaut) und zu Inhalt und Maaß die Vernunftbestimmungen. So sind es zwei ganz verschiedene Principien und Funktionen des menschlichen Geistes, eine „subjektive" und eine „objektive," die aber vermöge der Einheit des menschlichen Wesens sich in ihren Resultaten nicht widersprechen können.*) Damit ist die selbständige Wahrheit der Religion und Theologie anerkannt, daß sie nicht eine geringere Stufe der in höherer Instanz als Philosophie erscheinenden Erkenntniß ist, nicht an dieser gemessen werden darf. Es sind zwei Pole, es sind zwei völlig coordinirte Beziehungen des Menschen und seiner Erkenntniß.

Allein die Auffassung der Religion und Theologie selbst, von der hier ausgegangen wird, enthält eine Verschiebung des wahren Verhältnisses. Denn die Religion ist primär nicht ein Zustand des Menschen (Abhängigkeitsgefühl) sondern eine Wirksamkeit Gottes, sie ist der Inbegriff Seiner Veranstaltungen und Thaten zur Einigung (bez. Versöhnung) des Menschen mit ihm. Diese und die menschliche Frömmigkeit nur als ihr Produkt sind Gegenstand, Inhalt und Maaß der Religion und

---

*) „Wie nun dieses (das spekulative Bewußtseyn) die höchste objektive Funktion des menschlichen Geistes ist, das fromme Selbstbewußtseyn die höchste subjektive: so würde ein Widerspruch zwischen beiden das Wesen des Menschen treffen, und ein solcher kann also immer nur ein Mißverständniß seyn." Schleiermacher Glaubensl. I. 171.

sohin der Theologie. Nach Schleiermacher hingegen ist sowohl der Gegenstand der Theologie zunächst ein bloß subjektiver (das fromme Selbstbewußtseyn oder die frommen Gemüthszustände) statt des objektiven (des wirklichen Gottes und seiner Thaten) *), als auch das Erkenntnißmittel, die Quelle der religiösen Wahrheit, nur das Subjektive: die „Thatsachen des frommen Selbstbewußtseyns", statt des objektiven: des Wortes Gottes. Statt daß er aus diesem die Dogmatik schöpfte und an dem frommen Bewußtseyn die Bestätigung nachwiese, geht er den entgegengesetzten Weg, er schöpft die Dogmatik aus dem frommen Selbstbewußtseyn, und läßt sie dann nur an dem Worte Gottes bestätigen, ja er läßt, wo etwa beide nach seiner Meinung divergiren z. B. über die übernatürliche Erzeugung, dieses an jenem richten und messen und nicht umgekehrt.

Dieser Subjektivismus äußert sich auch schon in dem Faden seiner Darstellung. Er folgt nicht den großen objektiven Existenzen, Gott, seinen Eigenschaften, seinen Thaten, seiner Erlösungsökonomie, sondern blos den innern Wahrnehmungen des frommen Menschen und was sich als Postulat an sie knüpft, so daß er sogar die Lehre von Gott zerreißt, die Allmacht, Allwissenheit dann die Gerechtigkeit und Heiligkeit und endlich die Liebe an drei verschiedene Orte der Dogmatik als an ihre systematisch nothwendige Stelle verweist, je nachdem sie eben

*) „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände" (108). — „Daher müssen wir die Beschreibung menschlicher Zustände für die dogmatische Grundform erklären, Sätze aber von der zweiten und dritten Form (über Gott und über die Welt) nur für zulässig, insofern sie sich aus Sätzen der ersten Form entwickeln lassen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit Sicherheit für Ausdrücke frommer Gemüthserregungen gelten" (177). Religion und Frömmigkeit sind Schl. völlig gleichbedeutende Begriffe, selbst Religion im „objektiven Sinne" ist ihm nur gemeinsame subjektive Frömmigkeit und deren Produkt (40). — Daß übrigens auch das Wesen der (subjektiven) Frömmigkeit von Schl. nicht richtig bestimmt wird, ist hier nicht der Ort zu beleuchten.

den verschiedenen religiösen Gemüthszuständen des Menschen, der Erfahrung der Abhängigkeit, der Sünde und der Erlösung, korrespondiren, ähnlich wie wenn ein Geograph uns ein Land nicht nach dem Faden der Ströme und Gebirgszüge sondern nach dem Faden der Poststraße, auf welcher der Reisende dasselbe durchzieht, beschriebe und dieß für die allein systematische Geographie ausgäbe. Vermöge dieses Subjektivismus hat auch die Lehre, das Dogma, bei Schl. keine andere d. i. der Art (nicht dem bloßen Grade) nach verschiedene Bedeutung als die fromme Gebehrde, (etwa Händefalten, Knien); denn sie ist nur Ausdruck innerlicher frommer Gemüthszustände, was auch die Gebehrde ist, nicht zugleich Mittheilung objektiver Existenzen und Thatsachen was die Gebehrde niemals ist (110. 123).

Der Subjektivismus schließt aber nothwendig den Apriorismus in sich. Die Glaubenslehre Schl. ist darum ihrem wissenschaftlichen Bau nach logisch aprioristisch. Ihr Gang ist keineswegs, wie es den Anschein haben könnte, ein fortwährendes Verfolgen und Beobachten der concreten vollen Seelenerfahrungen sondern nur ein logisches Entfalten der beiden Begriffe, die er aus zwei Grundthatsachen des frommen bez. christlichen Bewußtseyns gewonnen hat, d. i. aus dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl als der allgemeinen Substanz aller Religion und aus dem Erlösungsgefühl oder der Erlösungserfahrung als Substanz der christlichen Religion. Schl. gewinnt nemlich nirgend empirisch (auf dem Wege der innern Erfahrung) seine einzelnen Glaubenssätze, z. B. prüfend ob nicht das christliche Bewußtseyn die Gottheit Christi fordere und überall sich geschwächt finde, wenn solche ihm entzogen, ob nicht die Furcht der wirklichen ewigen Verdammniß, nicht die Vorstellung daß der Tod durch den Sündenfall bewirkt sei, Thatsache und zwar unentziehbare Thatsache jedes christlich frommen Bewußtseyns seien — das allein wäre eine auf Seelenerfahrung gebaute Dogmatik —; sondern er untersucht bloß, ob aus den beiden

Grundthatsachen, Abhängigkeitsgefühl und Erlösung, solches folge oder nicht. Er hält die einzelnen Glaubenssätze, auch die wichtigsten, nicht unmittelbar an die christliche Seelenerfahrung, sondern hält sie nur mittelbar durch logische Conklusion an eine dieser allgemeinen Grundannahmen der Seelenerfahrung. Aber selbst diese beiden Grundthatsachen nimmt er nicht in ihrem vollen reichen konkreten Inhalt wie die wirkliche christliche Seelenerfahrung ihn überall aufzeigt, sondern nur in einer Abstraktion, die er aus ihnen so abgezogen hat, wie sie durch Einfachheit für ein aprioristisch aus Einem Faden sich entwickelndes System geeignet ist. Nähme er die Erlösungsbedürftigkeit, wie sie wirklich Thatsache des christlichen Bewußtseyns ist, so würde er sie nicht beschreiben blos „als Hemmung in der Leichtigkeit und Stetigkeit frommer Erregungen," was nur eine Seite derselben ist, sondern zugleich als Empfindung des Druckes Gottes als einer uns feindlichen Macht außer uns, und würde er die Erfahrung der Erlösung nicht beschreiben blos als „hergestellte Leichtigkeit jener Erregungen" sondern zugleich als die Gewißheit der Versöhnung, kraft welcher Gott selbst, die objektive Persönlichkeit außer uns, sich wieder mit uns einigt und dgl. Allein wenn er also den auf Gott und seine Thaten außer uns nothwendig hinüberführenden Bestandtheil jener Grundthatsachen des christlichen Bewußtseyns annähme und nicht jenseits seines abstrahirten Begriffes liese, so wäre es ihm nicht mehr möglich, ein „wissenschaftliches" d. i. ein bloß aus dem Menschen heraus sich spinnendes System der Glaubenslehre zu deduciren. So sind es nur die zwei Grundthatsachen der christlichen Seelenerfahrung, nicht die volle ganze christliche Seelenerfahrung, und auch diese zwei Grundthatsachen nicht in ihrem vollen Inhalt sondern nur in ihrem nach bestimmter Seite hin abstrahirten Begriff, aus welchen alle Glaubenssätze (die Eigenschaften Gottes, die Natur des Erlösers u. s. w.) abgeleitet werden. Es wird untersucht,

ob man Gott als Allmächtigen, Allwissenden setzen müsse und in welchem Sinne, um das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl zu behalten, desgleichen welche Natur man dem Erlöser zuschreiben müsse, ob Unsündlichkeit, Vollkommenheit, ob bloß ein vollkräftiges Gottesbewußtseyn oder wirkliche Gottheit u. s. w., um alles das, aber auch nicht mehr als das, zu setzen, was der Begriff der Erlösung (im Sinne einer Befreiung von der Gebundenheit des Abhängigkeitsgefühls) enthält. Es ist diese ganze Dogmatik, in wissenschaftlichen Ausdruck gebracht, nichts anders als die Analyse des Begriffes der schlechthinnigen Abhängigkeit und der Erlösung, als in welchen Zuständen der Mensch und bez. der Christ sich thatsächlich befindet. Sehr mit Unrecht hat man Schleiermachers dogmatische Methode und das Zinzendorf'sche „es ist mir so" gegenüber dem „es steht geschrieben" zusammengestellt. Allerdings haben beide gemeinsam einen Zug des Subjektivismus im Gegensatze zum objektiven Schriftworte. Allein Zinzendorf schöpft seine Resultate aus der christlichen Seelenerfahrung und nur aus ihr und unmittelbar aus ihr, Schleiermacher die seinigen bloß aus den beiden Begriffen, auf die er die christlichen Seelenzustände zurückführt. Seine Dogmatik ist nicht gebaut auf die christliche subjektive Seelenerfahrung im Gegensatze zur objektiven Schriftforschung, sondern sie ist gebaut auf die logische Analyse zweier aus der christlichen Seelenerfahrung abgezogenen Begriffe. Sie ist nach ihrem ganzen Verfahren (ich sage keineswegs nach ihrem ganzen Inhalt) eine aprioristische Dogmatik, und darinn ist sie ein Unicum in der Geschichte der Philosophie und Theologie. Nemlich die spekulative Theologie der Hegel'schen Schule ist zwar auch aprioristisch aber sie ist nur aus dem philosophischen Apriorismus aufgebaut (nur eine Durchführung des philosophischen Systems durch diese Stufe der Welt, die man Religion nennt) und darum auch nach ihrem gesammten Inhalt aprioristisch. Dagegen

Schleiermachers Dogmatik ist ein specifisch religiöser Apriorismus. Nach seiner Auffassung deducirt die Philosophie a priori aus der Vernunft (den Denkbestimmungen) und die Dogmatik deducirt a priori aus den Grundthatsachen des frommen bez. des christlichen Selbstbewußtseyns, und hat letztere deshalb auch noch eine konkrete wenn gleich hiedurch verdürftigte Basis. Es gleicht hierinn seine dogmatische Methode am meisten der philosophischen Methode Fichte's. Wie Fichte aus der Thatsache des Bewußtseyns systematisch die Welt zu entwickeln vermeint, so Schleiermacher aus der Thatsache des frommen namentlich christlichen Selbstbewußtseyns die Religion. Daß Fichte die also gefundene Welt auch als eine bloß im Bewußtseyn vorhandene, Schleiermacher als eine objektive gelten läßt, ist freilich ein sehr wesentlicher Unterschied in der Sache, aber keiner in der Methode.

Nun hat Schleiermacher die Wahrheit, die ihm die Theologie für alle Zeiten danken muß, herausgestellt, daß der Umfang der Dogmatik sich nur auf das „Interesse der Frömmigkeit" im Gegensatze der bloßen „Wißbegierde" erstreckt. Allein indem Schleiermacher diese Wahrheit in bloß subjektiver Weise faßt (das Subjektive zum Primären machend), kommt er dazu, das Interesse der Frömmigkeit auf unzulässige Weise zu beschränken. Er erklärt nemlich in der That alles das für außerhalb des Interesses der Frömmigkeit, was nicht a priori aus dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl oder aus dem Begriff der Erlösung nach dem von ihm beschriebenen Inhalt folgt. Alles das ist ihm ohne „dogmatischen Gehalt." Dieß ist der Schlüssel zu seiner Dogmatik. In dieser Weise verbannt Schleiermacher geradezu alle „göttlichen Rathschlüsse" (also alle positiven freien nicht a priori im menschlichen Abhängigkeitsgefühl oder der Erlösungserfahrung zu findenden Thaten Gottes) aus der Dogmatik, und beschränkt diese auf „die Eigenschaften Gottes" (Glb. II. 24), er erklärt die „Wunder und

die Weissagungen für etwas ihr fremdartiges" (I. 100 II. 12.), und dem entsprechend auch die Urkunde alten Testaments für der Dignität und Würde des neuen Testaments entbehrend (II. 378) für eine überflüssige Autorität (I. 160), das Judenthum sey dem Christenthum eben so fremdartig eben so außer Zusammenhang mit ihm als das Heidenthum (I. 86). Es ist ihm die übernatürliche Zeugung Christi und bis zu gewissem Grade auch seine Auferstehung und Himmelfahrt dogmatisch irrelevant (II. 70. 74. 92). Die ganze objektive Führung Gottes alten und neuen Testaments, da sie etwas so durchaus positives, künstlerisch angelegtes ist, hat keinen Raum in dieser Glaubenslehre, als welche nur subjektive fromme Gemüthszustände beschreibt. Die mosaische Schöpfungsgeschichte wird nicht etwa bloß in ihren Details, sondern in ihrem Gesammtsinn, daß die Schöpfung eine That Gottes, Veränderung des frühern Zustandes ist, aus der Glaubenslehre heraus in die Naturwissenschaft verwiesen. In der Lehre von den Eigenschaften Gottes wird an die Stelle der positiven göttlichen Allmacht bez. der allmächtigen That der Schöpfung, das Negative gesetzt, die Verwahrung dagegen, „daß etwas von dem Entstandenseyn durch Gott ausgeschlossen, oder Gott selbst unter die erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätze gestellt würde" (I. 21). Alles das: positive Allmacht, Schöpfung durch That, göttliche Führung, Verheißung, Weissagung und Beglaubigung der Erfüllung ist das höchste Interesse jener Frömmigkeit, die bloße Wirkung und Begleiter objectiver göttlicher Thaten und Veranstaltungen ist; aber a priori in den Postulaten des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls und Erlösungsbegriffes liegt es allerdings nicht.

Damit ist keineswegs verkannt, daß Schleiermacher das Christenthum als „positive Religion" zum Gegenstande seiner Dogmatik und den historischen Christus (wahrhaft, nicht blos als Symbol, als Ausdruck einer Idee) zum Mittel-

punkt derselben macht. Aus dem Abhängigkeitsgefühl werden nur die in ihm enthaltenen Hauptmomente und unter diesen auch das der Erlösung a priori aufgezeigt, und so die Stelle für das Christenthum „construirt" (83), die Thatsache aber, daß Christus der Erlöser ist, als eine solche anerkannt, die nicht mehr apriori zu demonstriren und zu construiren ist, sondern nur durch die reale Einwirkung Christi selbst d. i. seines Geistes, den er seiner Gemeinde hinterlassen, erfahren wird. Das ist auch das Moment, durch welches Schleiermachers Glaubenslehre das unentziehbare Kriterium einer christlichen Glaubenslehre, einer wirklichen Theologie nicht blos Philosophie, besitzt. Allein dieser historische Christus (obwohl er wahrhaft als solcher gemeint ist) hat keinen Einfluß auf die Gewinnung ihrer Glaubenssätze. Es ist nicht so, daß alle frühere Deduktion nur der Gang zu ihm wäre, nun aber, nachdem man bei ihm angelangt ist, sofort nur er selbst, diese Person außer uns, absolute Quelle und Maaß derselben würde. Es kommt nicht dazu, daß Schleiermacher endlich aus sich und aus seiner frommen Erfahrung und der Entwicklung ihrer Grundbegriffe herausginge, und sich dieser historischen Person in ihrer Geschichte und in ihrer Offenbarung (in Seinem Worte) hingäbe, sondern er bleibt immer in sich und seiner Erfahrung im Innern oder vielmehr seiner logischen Schlußfolgerung aus jenen ein für allemal festgestellten allgemeinen Thatsachen, diese werden nicht an Christus bemessen sondern sind umgekehrt Maaß, was Christus seyn dürfe und was nicht. Daß z. B. Christus selbst sich für den verheißenen im alten Bunde ausgibt, daß er seine Erlösung als zusammenhangend mit der Oekonomie des alten Bundes dagegen nicht zusammenhängend mit dem Heidenthum ausgibt, kann nichts entscheiden, nach der aprioristischen Construktion der Religionen aus dem Abhängigkeitsgefühl in monotheistische und polytheistische in ästhetische und teleologische ergibt sich, daß Christus in völlig gleicher Weise dem Juden=

thum und Heidenthum fremd in gleicher Weise beiden verwandt ist. Deshalb bezeichnet auch Schleiermacher den Glauben nicht in biblischer Weise als die Gewißheit dessen was eine freie (objektive) Persönlichkeit, Gott oder Christus, außer uns in Zukunft thun werde nach ihrer Verheißung (s. o. §. 60.), sondern als die Gewißheit dessen, was wir in uns als unsere eigne Seelenaffektion (Empfindung der Gebundenheit und der beginnenden Befreiung des Abhängigkeitsgefühls) in der Gegenwart wahrnehmen. Glaube ist nur die einen Zustand des höhern „Selbstbewußtseyns begleitende Gewißheit" (96). „Positive Religion" ist ihm deßhalb das Christenthum auch nicht in dem Sinne, daß die objektive That und Einsetzung Gottes, durch welche es und nur es gegründet ist, an ihm hervorgehoben würde, sondern in dem Sinne, daß es gleich dem Muhamedanismus und dem Heidenthum eine besondere individuelle durch einen geschichtlichen (nicht nothwendig göttlichen) Akt entstandene Religion ist im Unterschiede des Abhängigkeitsgefühls, das blos die allgemeine Basis der Religionen bildet (69). — Hierin liegt nun freilich ein innerer Widerspruch, daß Schleiermacher das, wovon er selbst behauptet, es sei als Ursache im frommen Bewußtseyn mitgesetzt (Gott überhaupt im Abhängigkeitsgefühl, Christus in der bestimmten Erlösungserfahrung der Christen), dennoch nicht zum selbständigen primären Princip der Glaubenslehre macht, daß er dieser Ursache unserer frommen Erregungen nicht zugesteht, noch etwas anders als diese (z. B. auch einen Gang der Weltgeschichte und der ihr angehörigen Erlösungsökonomie, eine Verheißung und Erfüllung) gemacht zu haben, daß er ihr nicht zugesteht, selbst noch etwas anders zu seyn als das was durch Analyse unserer frommen Erregungen gefunden werden kann. Es ist ein Widerspruch, daß er das Daß der christlichen Erlösung als eine positive undemonstrirbare Thatsache anerkennt, und dennoch das Wie vollständig nur aus Begriffen demonstrirt. Einigermaßen löst sich dieser Widerspruch

dadurch, daß Christus nach Schleiermacher „nicht übernatürlich" und „nicht übervernünftig," d. i. eben nicht übermenschlich, göttlich, sondern nur „eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft" ist (89), daß „in der menschlichen Vernunft selbst schon auf gewisse Weise das gesetzt ist, was durch den göttlichen Geist hervorgebracht wird," daher der „göttliche Geist selbst nur als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden kann" (92). Denn ist so Christus und sein Werk nur die höchste Potenzirung der menschlichen Natur ohne Hinzukommen einer rein und specifisch göttlichen Qualität und noch viel weniger einer freien persönlichen That Gottes oder Seiner selbst, dann ist es ganz folgerichtig, daß zwar der nicht potenzirte (bloß natürliche) Mensch von göttlichen Dingen nichts weiß, aber der an dieser Potenzirung Theilnehmende, der von Christus einmal Befruchtete auch bloß aus der Beobachtung seiner selbst (des Lebens und Geistes in ihm) die Natur des Erlösers und das Werk der Erlösung muß finden können. Allein abgesehen davon, daß dieß dem biblischen Christenthum schnurstracks widerspricht, müßte diese Consequenz auch noch weiter führen, als Schleiermacher geht. Christus dürfte dann nicht als die Erlösung wirkende Macht dargestellt werden, sondern nur als das Produkt des menschlichen Gattungsgeistes, welcher in Wahrheit diese erlösende Macht wäre, und das Christenthum dürfte ganz und gar nicht mehr (auch nicht in seiner ersten Thatsache der Wahrnehmung der Erlösung durch Christus) als ein erfahrungsmäßiges dargestellt werden, das da nicht demonstrirt werden kann (98), sondern es müßte jedweder Vernunft zugemuthet werden, den Steigerungsproceß, nachdem wir ihr denselben vorzeigen, ohne göttlichen Beistand unweigerlich mitzumachen als ihr eigen Gesetz und Wesen. Kurz man langt dann nothwendig auf dem Standpunkte Hegels an. Wie nun aber Schleiermacher dort durch die Anforderung aprioristischer Methode (die damals für allein

wissenschaftlich galt) und die von derselben untrennbaren rationalistisch-pantheistischen Grund-Anschauungen abgehalten ist, dem vollen Inhalt seiner christlichen Seelenerfahrung zu folgen, so ist er hier wieder durch seine christliche Seelenerfahrung abgehalten, der vollen wissenschaftlichen Consequenz jener Methode und des in ihr eingeschlossenen Standpunktes zu folgen. Auf diesem Punkt schürzt sich der Knoten des Widerspruchs, von dem dieser Mann des mächtigen geistigen Ringens sich nicht losmachen konnte, weder nach der einen Seite hin noch nach der andern.

Schleiermachers religiöser Apriorismus hat denn nothwendig die allgemeinen Fehler alles Apriorismus, wie ich sie im ersten Band meiner Philosophie des Rechts in höchster Ausführlichkeit dargelegt habe. Es ist nemlich diese Methode schon wissenschaftlich unhaltbar, indem Schleiermacher vieles nur scheinbar aus dem Abhängigkeitsgefühl deducirt, was er in der That aus der objektiven Religion (dem Worte Gottes und der kirchlichen Lehre und Tradition) entnommen. Es sind in Folge derselben — was praktisch das Wichtigste ist — wesentliche Bestandtheile des wahren (positiven) Glaubens eingebüßt, so vor allen die Gottheit Christi (divina natura), der das bloße vollkommene Gottesbewußtseyn untergestellt wird, weil nach der aprioristischen Deduktion die Würde Christi nicht höher seyn dürfe als schlechterdings nöthig zu seiner Funktion (wie der Begriff der Erlösung nach jener abstrakten Fassung letztere postulirt), als wenn die Analyse unsers Abhängigkeitsgefühls und darauf gebauten Erlösungsbegriffes die ganze Tiefe und den Umfang der göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsökonomie ergründen könnte, und so Gott eine Gränze ziehen dürfte, welchen Ranges einen Christus er uns senden müsse — so die übernatürliche Zeugung u. dgl. Es sind endlich die conservirten Glaubenslehren durch ihre aprioristische Nachweisung nicht etwa, wie man meinen möchte, um so mehr verbürgt, sondern im Gegentheil in ihrer Zuversichtlich-

keit geschwächt — so z. B. gibt die Auferstehung Christi und die Verheißung unserer Auferstehung, wie die hl. Schrift sie als positive Thatsachen verkündet und der schlichte Christ sie als positive Thatsachen annimmt, gewiß eine viel größere Zuversicht, als die künstliche Deduktion Schleiermachers, ob denn die „Unsterblichkeit der Seele" wirklich vom Interesse der Frömmigkeit gefordet werde, was nach vielem Hin- und Her-Ueberlegen endlich doch bejaht wird.

Ueber diesen allgemeinen Gebrechen des Apriorismus hat aber Schleiermachers specifisch religiöser Apriorismus auch noch das specifische Gebrechen, daß er schlechterdings von dem philosophischen Apriorismus nicht, wie es in Schleiermachers redlicher Absicht liegt, getrennt gehalten werden kann, sondern beide in einander fließen. Der objektive Maaßstab dessen, was auf die Einigung des Menschen mit Gott abzielt und, ihm entsprechend, dessen, was im Worte Gottes offenbart ist, geben eine sichere, wenn auch nur ungefähre Abgränzung zwischen Philosophie und Theologie. Dagegen bei der bloßen Untersuchung des im menschlichen Wesen Liegenden sind die Postulate des frommen Bewußtseyns und die des philosophischen Bewußtseyns, das Bestreben das Abhängigkeitsgefühl zu verdeutlichen und das Bestreben den Weltzusammenhang zu begreifen, meist kaum zu unterscheiden. In dieser Art ist eine ganze Reihe dogmatischer Bestimmungen über Gott, die Schleiermacher für Postulate des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls ausgibt, keineswegs dieß, sondern vielmehr nur Postulate des spekulativen Bewußtseyns von Gott als dem Absoluten. Dahin rechne ich vor allem die Lehre, daß Gott schlechterdings außerhalb alles Gegensatzes stehen müsse, sich nicht selbst beschränken könne,*) d. i. doch das Allseyn seyn müsse, und im Zusammenhange damit, daß die Allwissenheit nicht Wissen um das Thun und Denken des Men-

*) „Von einem beschränkten im Gegensatz begriffenen Seyn." I. 55.

schen als eines von Gott Andern, der sein Daseyn beschränkt, seyn könne, sondern nur Wissen um sein eignes Seyn oder Thun, weßhalb denn göttliche Allwissenheit und Allmacht, desgleichen Allwissenheit und Weisheit „einerlei" sey (322), und es bei Gott keinen Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit gebe, sondern alles, was ist, von ihm gedacht werde, und alles was Gott denkt, wirklich sey (Glb. 1. 319—324). In diesem Geiste verwirft Schleiermacher den „Ausdruck der Erlösung in Beziehung auf den göttlichen Rathschluß" (II. 18), weil für Gott nicht die Sünde (das wäre ja die That eines Gott beschränkenden Daseyns) besteht „weil der Allmächtige nicht etwas ordnen kann um eines andern willen, das er nicht geordnet hat." Für den göttlichen Rathschluß sey deßhalb das Werk der Erlösung nicht wirkliche Erlösung (d. i. Aufhebung einer inmitten liegenden freien That des Menschen) sondern „zweite Schöpfung". Das alles ist nichts weniger als ein Postulat des frommen Selbstbewußtseyns, indem dieses im Gegentheil, wie alle Erfahrung zeigt, überall festhält an dem sich beschränkenden Gott, an der Möglichkeit, daß der Mensch eine von Gott nicht angeordnete That (Sünde im wirklichen Sinn) verübe u. s. w.; sondern es ist nur das Interesse der Spekulation, der „Wißbegierde," des Bestrebens, das Verhältniß des Absoluten zu der abgeleiteten Existenz begrifflich vorstellbar zu machen, die logische Consequenz des Weltzusammenhangs zu retten. Es sind deßhalb alle diese Sätze genau dieselben, wie sie auch Spinoza, der nicht vom religiösen sondern vom spekulativen Interesse bestimmt ist, aufstellt: daß Gott keine Schranke und keinen Gegensatz haben kann, daß Gottes Gedanken immer zugleich wirkliche Dinge sind, daß bei Gott nichts potentia seyn könne was nicht auch actu ist, daß es vor Gott nicht Gut und Bös gebe, weil nichts seyn könne, was nicht Gott selbst angeordnet bez. vollbracht. Der Nachweis, daß diese Sätze nicht vereinbar sind mit Schleiermachers entschieden anti-

spinozistischem Glauben an den lebendigen Gott, an seine freie und bewußte Ursächlichkeit, sein Handeln in Zweck und Absicht an die ewige Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit u. s. w., desgleichen der Nachweis, daß diese Sätze in dieser Weise auch vom spekulativen Standpunkt aus nicht nothwendig angenommen zu werden brauchen (vgl. oben den ersten Abschnitt), ist nicht dieses Orts. Auch verkenne ich weder die theilweise Wahrheit noch die unendliche Schwierigkeit dieser Dinge. Es soll hier nur gezeigt werden, daß Schleiermacher das Interesse der Frömmigkeit und das Interesse der Spekulation, deren strenge Scheidung gerade sein principieller Standpunkt ist, in der Durchführung wieder völlig vermengt.

Schleiermacher hat nicht blos in einer Zeit allgemeiner Entfremdung vom Christenthum zuerst die Bahn der Rückkehr wieder betreten, er hat auch der Theologie dauernden Gewinn errungen, er ist erfüllt von einem tiefen lebendigen Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit wie der Herrlichkeit des Erlösers und des alleinigen Heils im persönlichen Bande zu Christus. Er hat außer seiner kritischen Thätigkeit, die nicht sowohl in ihren Resultaten als in ihrem Anstoß eine Förderung bringen kann, auch positiv Beziehungen der christlichen Heilslehre in neuer oder doch lebendigerer und wissenschaftlich zusammenhängender Auffassung herausgestellt. Das alles darf uns aber nicht bestimmen, seinen Subjektivismus und Apriorismus, die Gebrechen seiner Zeit, und die auch bei persönlichem innigen religiösen Bedürfniß unabwendbare Consequenzen derselben anerkennen oder gar festhalten zu wollen. Schleiermacher's Lehre steht ganz anders zum Christenthum als die Hegel's: diese nach ihrer Grundanlage im entschiedenen Gegensatz gegen dasselbe, wenn auch unter einer Gleichheit der Ausdrucksweise, jene in entschiedener Aneignung desselben aber mit einer Verschiebung seiner Grundverhältnisse nach dem Subjektivitätsstandpunkte. Deshalb haben sie beide auch eine so verschiedene Wirkung zurückgelassen,

dem zunehmenden und dem abnehmenden Monde vergleichbar. Die Schule Schleiermachers ist weit über den Meister hinaus in das positive Christenthum eingegangen (das größte Lob, das einem Meister ertheilt werden kann), die Schule Hegels hat sich — vereinzelte ehrenwerthe Ausnahmen abgerechnet — weiter gebildet zum entschieden ausgesprochenen Gegensatz und in mehreren nicht unbedeutenden Individuen sogar zur Frivolität gegen das Christenthum.*) Dennoch sind es nicht einzelne Heterodoxien in der Lehre Schleiermachers, welche die christliche Kirche ablehnen muß, sondern die Gesammtstellung seiner Theologie.

§. 67.

Nach solcher Auffassung über das Verhältniß von Philosophie und Religion ist denn auch überall der Inhalt der Philosophie von der Offenbarung völlig unberührt geblieben. Die Philosophen von Cartesius bis auf Fichte haben die Offenbarung gänzlich ignorirt, damit natürlich auch Lügen gestraft. Die anerkennenden Aeußerungen z. B. von Cartesius oder Wolf, bei manchen nur den äußern Umständen gezollt, sind von keiner Bedeutung, wo die Sache selbst, das System, das entgegengesetzte beurkundet. Eine große Ausnahme macht Leibnitz rücksichtlich seiner persönlichen Stellung zur Offenbarung. Aber er verfährt so als wenn die Philosophie auf ihrem Wege, d. i. a priori, zu demselben Resultate kommen solle, das die Offenbarung als gegebenes, a posteriori, enthält, und das ist widersprechend, denn wenn solches möglich, so wäre die Offenbarung überflüssig, und der Unwahrheit über-

*) Damit bin ich jedoch weit entfernt, Schleiermacher auch an philosophischer Tiefe und Bedeutsamkeit über Hegel stellen zu wollen. Gerade durch seinen tiefern philosophischen Blick in den objektiven Zusammenhang der Weltordnung hat Hegel für solche, die anderwärts her das religiöse Bedürfniß mitbrachten, von mancher Seite Zugänge zur wahren christlichen Erkenntniß eröffnet, die sich der Auffassung Schleiermachers schlechterdings verschließen.

führt, da sie sich selbst als unentbehrlich und ihren Inhalt als durch keine menschliche Weisheit entdeckbar ankündigt. Die Forderung der Demonstration in dem Sinne, in welchem sie Leibnitz stellt, ist an sich unvereinbar mit der Annahme der Offenbarung. Ueberall also bis auf Fichte geht die Philosophie ihren Gang ohne allen Seitenblick auf die Offenbarung, die sie zu berücksichtigen hätte. Erst mit Schelling ist die Philosophie zu der Erkenntniß gekommen, daß sie diese große Erscheinung, das Centrum der Schicksale des Menschengeschlechtes, nicht außerhalb ihres Bereiches lassen könne, und seitdem stellt denn die spekulative Philosophie in jedem ihrer philosophischen Systeme die Anforderung an sich, und macht den Anspruch, die Einheit von Glauben und Wissen, von Philosophie und Offenbarung herzustellen. Allein der Standpunkt der spekulativen Philosophie ist doch immer nur der, daß sie die Offenbarung als ein großes Objekt ihrer Eklärung (ähnlich wie die Natur, die Mythologie, die französische Revolution u. dgl.) anerkennt, nicht als das, was sie selbst seyn will, als die Quelle der Erklärung, und sie bringt die Offenbarung nur dadurch mit sich in Einklang, daß sie ihrem Inhalt einen andern ja entgegengesetzten Sinn unterlegt, als in welchem die Offenbarung sich selbst versteht.*) Eine solche Einigung ist nur eine angebliche, in der That enthält sie eine noch radikalere Aufhebung der Offenbarung als je vorher da gewesen, wie das oben gezeigt wurde. Das frühere war Ignorirung damit indirekte Ausschließung, das jetzige ist direkte Läugnung derselben. Dieß ist auch das unvermeidliche Resultat, so lange die Philosophie den

*) Diese geistreiche aber im Innersten dennoch unwahre Auffassung der christlichen Religion ist zuerst und der Hauptsache nach auch sogleich vollständig dargelegt von Schelling in der achten Vorlesung über das akademische Studium. Was seitdem als sogenannte Philosophie der Religion erschienen ist, gewährt nichts anders als die dort gedrungenen Gedanken in breiterer Ausführung. Schelling selbst ist bekanntlich seitdem zu einem andern Standpunkte fortgeschritten.

Anspruch macht, „ohne Voraussetzung" von dem a priori Gewissen zu beginnen, und in „reinem von außen nichts hereinnehmenden Gange sich zu vollenden." Denn dieser Anspruch ist schon von vorn herein und in sich selbst ein absoluter nie zu vermittelnder Widerspruch gegen die Offenbarung. Er ist es aber nicht minder auch gegen alle Erfahrung. Selbst eine Philosophie, welche die Thatsachen der Offenbarung annähme, aber einen tiefern Schlüssel für ihr Verständniß zu bringen unternähme, als diese selbst enthält, die einen Grund suchte noch hinter dem, der da gelegt ist, dürfte nimmermehr als eine christliche Philosophie gelten, noch würde eine solche ihr Unternehmen vollbringen. Die Offenbarung kann einen Schlüssel biethen zu tieferem Weltverständniß, nicht die Weltweisheit einen Schlüssel zu tieferem Offenbarungsverständniß. Die Kirche hat der Philosophie nie bedurft zur Aufklärung oder zur Stützung ihres Glaubens, wäre das, so würde sie auf schwachen Stützen ruhen.

Auch Schleiermacher, der für die Dogmatik die völlige Unabhängigkeit von der Philosophie behauptet, setzt dafür auch wieder die Philosophie außer aller Berührung zur Offenbarung, indem er ihr gleichfalls den Apriorismus und zwar den rein intellektuellen Apriorismus zumuthet. Wäre die Religion wirklich, wie Schleiermacher es ausspricht, nur die „höchste subjektive Funktion" des Menschen wie die Philosophie die „objektive," dann wäre das richtig. Allein gibt es eine Offenbarung als objektive That Gottes, dann ist nicht abzusehen, wie die Philosophie sie gänzlich ignoriren kann. Das ist denn auch ein vergebliches Postulat Schleiermachers, daß diese beiden Funktionen trotz ihrer völligen Unabhängigkeit dennoch im Resultat sich nicht widersprechen können, „weil der Widerspruch zwischen beiden das Wesen des Menschen träfe." Es beruht auf der ungegründeten Voraussetzung, daß das Wesen des Menschen sich derzeit in einer völligen Uebereinstimmung finde.

Dieser neuern Auffassung des Verhältnisses steht nun als ihr anders Extrem die entgegen, welche in der mittelalterlichen Philosophie herrschte und später nur vereinzelt gefunden wird, es ist die, die Offenbarung zur Norm der Philosophie zu machen, und die letztere der Theologie zu untergeben als deren Dienerin (serva theologiae). In jenem großen Vorzug der Theologie, daß sie durch eine Offenbarung unterstützt ist, liegt nemlich allerdings die Versuchung, der Philosophie solche Unterwerfung zuzumuthen. Aehnliche Zumuthungen finden sich sogar hinsichtlich der empiririschen Wissenschaften, namentlich daß die Naturforschung die biblische Erzählung als Norm anerkennen, Widersprüche mit derselben vermeiden solle. Allein das ist gegen das Wesen der Philosophie, nach der sie eine selbständige Seite des absoluten Erkennens repräsentirt, und überhaupt gegen das Wesen aller Wissenschaft. Die Philosophie kann schlechterdings keiner Norm außer ihr selbst d. i. keiner andern Norm als den Gesetzen und Bedingungen des Erkennens unterworfen werden, so wenig als die Naturforschung irgend ein anderes Maaß anerkennen darf, als die Beobachtung der Natur und die ihr entnommenen Gesetze. Das wahre Verhältniß von Philosophie und Offenbarung ist demnach, daß diese weder als Norm noch als bloßes zu erklärendes Objekt sondern als die erklärende Hypothese von der Philosophie angenommen und bez. erprobt werde.

Bayerische Staatsbibliothek München

Berichtigungen.

Durch meine Entfernung vom Druckorte sind theils Citate, die für den Abdruck nicht bestimmt waren, aufgenommen worden, theils Ungenauigkeiten eingeschlichen unter denen ich folgende als Sinn entstellend zu berichtigen bitte:

Seite 18 Zeile 5 v. oben del. nur
„ 21 „ 3 von unten nach prädiciren lies damit
„ 48 „ 15/16 v. o. del. von Materie und Geist, der ja
„ 63 „ 32 v. o. statt ausgehen lies aufgehen
„ 65 „ 5 v. o. statt eine lies Eine
„ 82 „ 3 v. u. st. und es nicht lies und es ist nicht
„ 89 „ 5 v. u. nach dagegen lies nicht
„ 100 „ 7 v. u. statt Semikolon setze Komma
„ 105 „ 11 v. o. nach liegt lies auch

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stahl, Friedrich Julius,

Fundamente einer christlichen Philosophie Abdruck des ersten Buches meiner Philosophie des Rechts, zweiter Aufl. mit Zugabe neuer Kapitel

Heidelberg 1846

Ph.u. 470 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047023-0